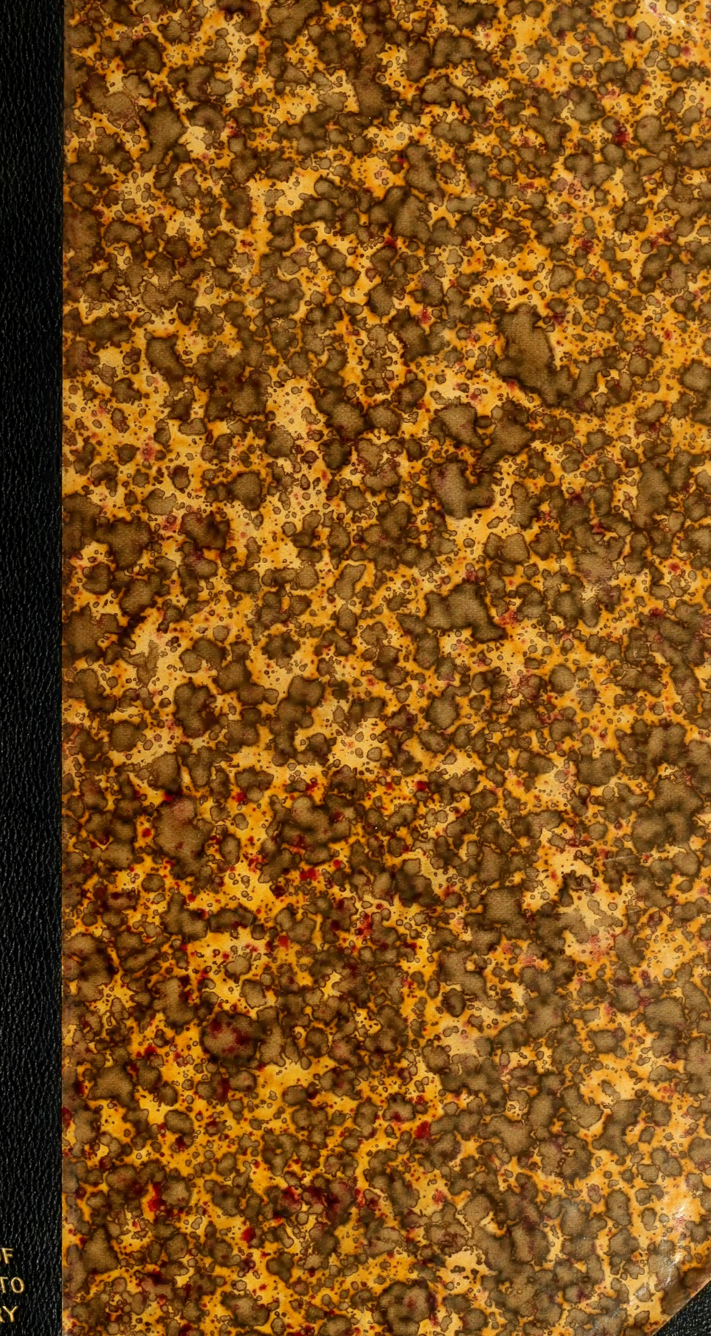


ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

Zwölfter Jahrgang. **1902.**



Mit zwei Tafeln und Abbildungen im Text.

BERLIN.
VERLAG VON A. ASHER & CO.

Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Berichte und Bücheranzeigen.

Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mittelalters.

Von **Anton E. Schönbach.**

Als mythologische Forschung im engeren Sinne des Wortes bezeichnet man, glaube ich, heute hauptsächlich die wissenschaftliche Arbeit, welche daran gewandt wird, die mythischen Überlieferungen eines Volkes, mit oder ohne Umhüllung durch ein dichterisches Kleid, gegenseitig in Bezug zu setzen und geschichtlich zu erklären. Man sollte meinen, dass eine solche Thätigkeit erst dann mit rechter Lust in Betrieb gebracht werden könnte, wenn alle Quellen mythologischen Stoffes so weit ausgeschöpft worden sind, dass sich mit Beruhigung auf den unvermeidlichen Rest verzichten lässt. Und in der That wird, nicht bloss im deutschen Reich, sondern auch bei uns in Österreich ein sehr namhafter Eifer entfaltet, um das Material der heute noch lebenden mythologischen Volksüberlieferung aufzusammeln, vor dem Verkommen zu schützen und geordnet der Forschung bereit zu legen. Das geschieht mit grossem und rühmlichem Erfolg, wenngleich meines Erachtens nicht überall unter gehöriger Beobachtung von Umsicht und Vorsicht (vgl. darüber meine Darlegungen in der Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins 1900, S. 15—24). Aber während begreiflicherweise jeder Buchstabe eines mythologischen Zeugnisses aus der Zeit lebendigen Heidentums immer von neuem umgedreht und gedeutet wird, damit ihm ein fernerer thatsächlicher Gehalt abgepresst werde, während der immer sich wiedergebärende Aberglaube der Gegenwart in weite Netze eingefangen und nach möglichen Bezügen auf altheidnische Vorstellungen durchgequält wird, erfährt meines Erachtens die Volksüberlieferung des späteren Mittelalters, sei es, dass sie uns im Druck offen vorliegt, sei es, dass sie noch in Handschriften schlummert, keineswegs die gebührende Würdigung. Über ihre Wichtigkeit sollte gar kein Zweifel bestehen: die Jahrhunderte der Neuzeit haben jedes für sich so viel mehr gethan, um durch den Pflug ihrer Kultur die alten Erdschollen umzustürzen und bis auf etliche unausrottbare Wurzelfasern das dürre Geflecht der abgestorbenen Saaten abzuschneiden und auszutilgen, als das ganze Mittelalter, innerhalb dessen nur die Kirche als mächtiger Feind

des unchristlichen Volksaberglaubens sich erwies, zu leisten vermocht hatte. Darum ist der Zusammenhang zwischen den abergläubischen Volksmeinungen des Mittelalters und dem germanischen Heidentum sowohl als der Antike (vgl. nur M. Maury, La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge) noch viel enger und unmittelbarer denn nachmals, somit auch dankbarer für wissenschaftliche Erforschung. Es steht damit nicht in rechtem Einklang, wenn man heute noch von einer durchgreifenden Ausnutzung der mittelalterlichen Schriften, die vom Volksglauben ganz oder nur gelegentlich handeln, sehr weit entfernt ist. (Wer hat z. B. schon einmal Gratians Decretum von Mythologen citiert gelesen?) Zwar hat schon Jakob Grimm einen ziemlichen Teil des Anhanges seiner Deutschen Mythologie (4. Aufl. hsg. von E. H. Meyer 3, 401—492) Auszügen und Abschriften dieses Inhaltes gewidmet; später hat besonders Emil Friedberg durch seine Schrift 'Aus deutschen Bussbüchern' (1864) das Interesse kräftig angeregt; namentlich hat E. H. Meyer in seiner Germanischen Mythologie (1891) beim Verzeichnis der Quellen S. 19ff. 28 ältere und jüngere Berichte aus dem Mittelalter in Betracht gezogen, und unlängst hat E. Mogk in seiner Bearbeitung der Mythologie für die zweite Auflage von Pauls Grundriss (1900) 3, 236 den Wert dieser Mitteilungen richtig eingeschätzt, indem er sagt: 'Erst wenn hierin historisch aufgearbeitet ist, wird die Volksüberlieferung der Gegenwart in ihrer Bedeutung für das germanische Heidentum in das wahre Licht treten.' Kein Geringerer als Hermann Usener ist uns, besonders im zweiten Teile seiner 'Religionsgeschichtlichen Untersuchungen' (II. 1889) mit der Ausbeute des mittelalterlichen Schrifttums vorangeschritten; S. 2 der genannten Schrift fordert er ausdrücklich die Veröffentlichung des einschlägigen Materials.

Herr Prälat Dr. Adolph Franz (früher in Breslau, jetzt in Gmunden am Traunsee) hat durch verschiedene Abhandlungen (z. B. über Matthias von Liegnitz [Katholik 1898, 1, 11f.], der in seiner Postilla von 1400 vieles über den Aberglauben und die Volksbräuche seiner Zeit berichtet) und insbesondere durch sein Buch: 'Der Magister Nikolaus Magni de Jawor' (1898), Verfasser einer Schrift *De superstitionibus*, unsere Kenntniss namhaft gefördert. Da Prälat Franz sehr eingehende Studien über den Aberglauben des Mittelalters, besonders des ausgehenden, angestellt hat, lag es nahe, dass zwischen ihm und mir, der ich seit geraumer Zeit auf diesem Gebiete sammle, ein unerwünschter, Zeit und Kraft verschwendender Wettbewerb sich entwickeln könnte. Daher schien es sachdienlich, dass wir über die Grenzen unserer Arbeiten uns auseinandersetzten und verständigten: Prälat Franz behandelt vornehmlich die kirchlichen Besegnungen und ihr Auswirken nach allen Seiten, indes ich mich hauptsächlich mit dem Aberglauben, den Segen und Beschwörungen, Ceremonien und Bräuchen befasse, die, auf volkstümlicher und gelehrter Überlieferung beruhend, von der Kirche allzeit als heidnisch und teuflisch befehdet worden sind.

Es bleibt natürlich auch dann ein schmaler Grenzstreifen übrig, der uns gemeinsam ist; doch werden wir darüber schwerlich zanken.[1])

In einer Anzahl kleiner Veröffentlichungen habe ich Proben insbesondere des von mir Handschriften des Mittelalters entnommenen Materials an Besegnungs- und Zauberformeln geliefert und unlängst im Zusammenhange die Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde erörtert (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse, 142. Bd., 1900). Der ausnehmend freundliche Empfang, welcher dieser Schrift durch Max Roediger in diesen Blättern (1901, S. 229f.) bereitet worden ist, ermutigt mich dazu, gerade hier aus meinem Vorrate eine Reihe von Stücken mitzuteilen, nach Handschriften und nach Drucken, die mir für das geschichtliche Verständnis des altdeutschen Volksglaubens wichtig zu sein schienen. Wie die Überschrift meines Aufsatzes schon andeutet, denke ich mich dabei nicht auf abergläubische Meinungen zu beschränken, sondern will auch Notizen vorlegen, die der Volkskunde im weiteren Sinne des Wortes angehören. Nicht überall halte ich mich für verpflichtet, die Geschichte einer bezeugten Vorstellung einlässlich zu verfolgen oder auch nur die Litteratur, soweit es bei meinen geringen Mitteln möglich wäre, zusammenzutragen; es muss mir oft genügen, den Stoff für glücklichere Forschungen anderer bereit zu legen.

Die Folge meiner Mitteilungen eröffne ich mit

No. 1. Aus dem Traktate *De decem praeceptis* des Thomas Ebendorfer von Haselbach.

Die Hauptsache von dem, was wir heute über diesen merkwürdigen und bedeutenden Mann wissen, der bis jetzt eigentlich nur als Geschichtsschreiber, nicht aber als Theologe gewürdigt wird, steht noch immer in Aschbachs Geschichte der Wiener Universität, und zwar besonders 1 (1865), 493—525. Thomas Ebendorfer aus Haselbach in Niederösterreich (geb. 10. August 1387, gest. 8. Januar 1464) studierte in Wien, wurde dort zuerst akademischer Lehrer an der Artistenfakultät, trat dann zur theologischen Fakultät über, war dreimal Rektor der Universität, Hofkaplan, Pfarrer zu Perchtoldsdorf bei Wien, Gesandter und Geheimer Rat des Kaiser Friedrich III. und des Königs Ladislaus Posthumus, einer der einflussreichsten österreichischen Politiker seiner Zeit, zugleich einer ihrer fruchtbarsten Schriftsteller. Die Abhandlung, 1439 entstanden, (nicht Sermones, wie Aschbach S. 521 angiebt, der sie 1449 gehalten sein lässt; schon Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis f. 99b citiert sie als Traktat, ebenso die Titel der meisten Handschriften) über die zehn Gebote (neben-

1) [Vgl. auch G. Hertels Mitteilungen aus Johannes Wuschilburgk und Wilhelmus Parisiensis in dieser Zeitschrift XI, 272—279.]

bei: eines der meistbehandelten Themata der Theologie des 15. Jahrhunderts) ist zwar nie gedruckt worden, war jedoch sehr verbreitet: die Wiener kais. Hofbibliothek enthält sie viermal: Cod. 3887. 4745. 4838. 4886; die Bibliothek der Universität Graz fünfmal (wenn deren Katalog auch noch die No. 394, Perg., 15. Jh., fol. 80 ff. nennt, so ist das ein Irrtum; der Traktat *De decem preceptis*, dort mit dem Anfang: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Mat. XIV. Ex quibus verbis sciendum, quod decem sunt precepta* — gehört nicht dem Thomas Ebendorfer). Diese Grazer Codices habe ich benutzt und zähle sie in folgender Ordnung auf:

A = No. 578, Papier, 15. Jahrh., 326 Blätter, 22 *cm* breit, 29 *cm* hoch, meist zweispaltig, von verschiedenen Händen, enthält hauptsächlich Schriften des Johannes Nider und Niclaus von Dinkelsbühel, fol. 145a—201a den Traktat des Thomas von Haselbach *De decem preceptis.*

B = No. 610, Papier, 15. Jahrh. (1479), 283 Blätter, 22 *cm* × 29 *cm*, meist zweispaltig geschrieben, enthält vornehmlich Schriften des Simon von Cremona und des Thomas von Haselbach, darunter 225a—265b: *De decem preceptis.*

C = No. 1040, Papier, 15. Jahrh. (will 1439 geschrieben sein), 180 Blätter vollzeilig, 14,5 *cm* × 21,5 *cm* enthält von 14a ab die Sermone des Nicolaus von Gretz über die zehn Gebote (Anfang: *Carissimi, sicut promisi me in proximo aliquid dicturum de preceptis decalogi, et. antequam ad materiam eorundem descendam*). — 110a—179b den Traktat des Thomas von Haselbach, 1439.

D = No. 102, Papier, 15. Jahrh., 258 Blätter, 29 *cm* × 40 *cm*, zweispaltig, meist von einer Hand, enthält 1a—168d Predigten des Thomas von Haselbach mit dem Schluss: *Expliciunt sermones dominicales ab adventu Domini usque ad festum Penthecostes, editi a venerabili et egregio domino, doctore theologie, magistro Thoma de Haselpach provincie australis et sunt scripti per fratrem Johannem Arcuficem* (Bogener? Armbruster?) *1463°.* Von 168d—175a folgen alphabetische Indices, die hergestellt wurden durch *Augustinum abbatem Monasterii Novimontensis* (Neuberg in Obersteiermark) *anno Domini Millesimo CCCC° 64°.* — 176a—209b *expositio Decalogi.* — 210a—220b *quodlibetum de penitencia.* — 220b—257d *sermones de tempore et de sanctis.*

E = No. 645, Papier, 15. Jahrh., 293 Blätter, zweispaltig beschrieben, 21 *cm* × 29 *cm*, bis 280b von einer Hand. Enthält 1a—213a *sermones de tempore, pars hiemalis*, des Thomas von Haselbach; 213a—216d *sermones*, die am Ende des Codex von anderer Hand fortgesetzt werden; 217a — 280b *expositio decalogi* des Thomas von Haselbach, mit der subscriptio 280b:

Explicit exemplarium decalogi
De Haselpach Thomas Dei legisque magist.
Ast sic plebanus fabricat illud opus
Anno milleno quadringent trigequo nono (1439)
Optat et ipse preces gratas amore Dei etc. (!)

280c—293d *sermones* von einer zweiten Hand.

Bei den Auszügen, die ich nun folgen lasse, habe ich A zu Grunde gelegt und die Lesarten der übrigen Handschriften in wichtigen Fällen verzeichnet; die Anmerkungen verweisen nur gelegentlich auf Litteratur und Parallelen.

(145a) Decalogus preceptorum.

'Cogitatum habe in preceptis Dei et in mandatis ejus maxime assiduus esto.' ita scribit Sapiens Ecclesiastici 6° (6, 37). hoc clamant lex et prophete.

(147c) primum ergo preceptum —.

(148a) ideo sequitur: non adoraberis etc. quasi diceret: non facies tibi sculptile ad adorandum vel colendum. unde christiani, qui faciunt sibi imagines ad rememorandum sanctorum passiones et victorias, non faciunt contra hoc preceptum. omnis enim honor, qui exhibetur ymagini, ad prothotypum, id est, principale ipsius significatum pertinet —. adorando crucem adoramus Christum passum, qui typus, id est, signum Christi est. honor autem, qui beate Virgini et sanctis exhibetur, non est latria, id est cultus, qui Deo soli pertinet, sed est yperdulia vel dulia, scilicet servitus, que debetur pure excellenti creature et nobili. prohibetur ergo isto precepto, ne quis colat veras (varias B) vel verum fictas ymagines affectu interiori, quod est proprie 'colere', scilicet mente venerari, neque adoret actu exteriori, quod est proprie 'adorare'. — (148d) ex quo patet, qui orationes suas dirigunt scienter ad dyabolum, ut ipsos (ipsis AD) adjuvet in suis necessitatibus, mortaliter peccant —. (149a) secundo patet, qui invocant demones, ut eos liberent a terroribus (?) in ludis vel periculis, peccant mortaliter contra hoc preceptum. — sed debemus ad sanctos nostras orationes fundere, non ut Deus eas per ipsos cognoscat, sed ut suis meritis et precibus orationes nostre sint exaudibiles et grate aput Deum. — (149b) quarto contra hoc preceptum faciunt, qui surgunt de lecto vel se deponunt vel opera sua incipiunt vel exeunt ad bivia vel aliud quodcunque faciunt opus dicentes 'in nomine dyaboli', in quibus expresse invocant demonem tamquam sui operis principalem auctorem. — quinto, qui in apparitione lune post novilunium flectunt vel honorant aut invocant lunam[1]) aut tempore eclipsis solis clamant ad solem[2]), peccant contra hoc preceptum.

(149c) ex quo patet, qui seipsos offerunt dyabolo, ut ipsos divitiis (diutius AE) elevet vel honoribus, peccant mortaliter contra hoc preceptum. sicut fecit Theophilus, de quo Bernardus et Fulbertus.[3]) — (149d) secundo peccant contra hoc, qui animalia sua, denarios, panes, vinum, candelas, et sic de aliis, demoni offerunt vel ydolis. — tercio videant, qui in certis noctibus, ut Epiphanye[4]), Perchte[5]) (am Rande BC: vulgariter phinczen[6])

1) Vgl. Franz, Nikl. v. Jawor, S. 170, Anm. 2. Wuttke, Volksaberglaube, 3. Bearb. durch E. H. Meyer (1900) No. 65. 453. 632.

2) Dieses Zeugnis ist wichtig; denn sonst wissen wir viel mehr über abergläubische Bräuche bei Verfinsterung des Mondes als der Sonne, vgl. Grimm, Myth.⁴ 202f. 588ff. Wuttke No. 442 (keine Hilfe mehr und Abwehr). Hauptstelle die 42. Homilie des Rabanus Maurus (Migne, Patrol. lat. 110, 78ff.).

3) Die wohlbekannte Legende vom Vicedominus Theophilus, vgl. Myth. 850, Anm. 2.

4) Darüber vgl. Myth. 233; die Bedeutung der Epiphanie hat Usener durch den 1. Teil seiner Religionsgeschichtlichen Untersuchungen ins rechte Licht gesetzt: schon

aut [B ante] sabbato), alias domine Habundie[1]) ponunt cibos et potus et sal, ut sit isto anno huic domui propicia et largiatur satietatem et habundantiam, unde et Habundantia vel Satia (A sacia) vocatur (A vocantur)[2]). videant, quibus et cui offerant, utique sunt demones in specie mulierum apparentes[3]), et non (fehlt A) boni angeli. primo, quia sancti non petunt sibi hujusmodi cibos preparari angeli, nisi ut propter devocionem et obsequium offerentes plus mereantur. — item, quia (A quod) tales mulieres nunquam apparent in locis sacris vel monasteriis. tercio, quia non premuniunt fideles in eorum apparitione a malis imminentibus vel hortantur ad bona, sicut faciunt sancti angeli, quia nullum bonum consilium usque huc ab eis auditum est dari. quarto, quia apparent in specie muliebri (mulieris A, mulieri D), qualiter sancti angeli nunquam leguntur apparuisse. ideo sunt mali spiritus, et fatuitas ergo est, eis offerre cibos, quos nec comedunt nec possunt[4]), et major stulticia credere, quod ex eorum comestione cibus non minuatur, quia hoc est contra naturam cibi.[5]) plura de hoc Willhelmus, de Universo, in fine.[6])

Quarto peccant contra hoc preceptum, qui thus cremant Jovi vel Saturno in quintis (quartis ADE) feriis et sabbatinis noctibus[7]) ad honorem illorum (150a) et non Dei principaliter. quinto, qui vestes suorum puerorum offerunt ad arbores, vocatas pilbispawm (pilbissenpawm B, piwispawm DE, pibispawm A)[8]), queritur quo (fehlt A, in B vorher), cum offerunt non Deo, sed malis spiritibus, ut circa eos volitent, ut dicunt. —

Mannhardt leitete (J. Grimm liess noch a. a. O. beide Möglichkeiten zu) von ihr das Perchtenfest ab: vgl. jetzt auch Bilfinger, Die Zeitrechnung der alten Germanen II (1900).

5) Vgl. Myth. 226f. Speiseopfer für sie: Jahn, Deutsche Opfergebräuche S. 282f. (über den wissenschaftlichen Wert dieses Buches Zeitschr. f. österr. Gymn. 1886, 374ff.). Wuttke 79.

6) Über Donnerstag und Samstag vgl. Myth. 159. 3, 70. Wuttke 70, 72.

1) Wichtig ist, dass hier einfach Epiphanie, Perchta und Frau Habundia gleichgesetzt werden; das bestätigt die Vermutungen J. Grimms, Myth. 234ff. bes. 237.

2) Dieser Passus geht zurück auf die Schriften Wilhelms von Paris, auf die Franz a. a. O. S. 159f. nachdrücklich hingewiesen hat, vgl. S. 171f. Wir besitzen über diesen bedeutenden Mann, unter dessen Einfluss auch ein guter Teil der deutschen Theologie des 14. u. 15. Jahrh. gestanden hat, eine vortreffliche Monographie von Noël Valois, Guillaume d'Auvergne (Paris 1880), vgl. dort das 11. Kapitel des 2. Teiles, S. 311—324: Superstitiones.

3) Dass diese Dämonen wirklich in der Gestalt von Frauen erscheinen, ist beachtenswert; sie rücken dadurch sehr in die Nähe der *felices domine*, vgl. meine Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde S. 22ff.

4) So argumentiert auch M. Nikl. v. Jauer, Franz S. 171.

5) Das Ölkrüglein der Witwe von Sarepta, die Speisungen der Evangelien fallen als göttliche Wunder für den Autor ausser Betracht.

6) De Universo II, 3: wird auch als *De daemonibus* selbständig citiert, vgl. Franz S. 159f.

7) Vgl. vorher Anm. 6 zu S. 5.

8) Die Stelle ist schon citiert bei Schmeller-Frommann, Bayr. Wörterb. 2, 1037f., wo überhaupt mehreres über den Bilwitzbaum steht. Vgl. Myth. 391ff. 3, 137f. und den Wiener *Tractatus de incantatione* in meinen Zeugnissen Bertholds S. 133. Heute gilt der

Secundo principaliter contra hoc preceptum faciunt non solum, qui colunt pro Deo creaturam, sed etiam, qui colunt eum, sed modo indebito in vanis et stultis observationibus, ut orando contra infirmitates, ut febres, dolorem dencium aut capitis, aliquot Pater noster[1]), sed solum ante ortum solis[2]), aut solum tribus quintis feriis[3]), vel flectendo genua[4]), vel minando greges cum virgis, certis diebus abscisis[5]), contra morsum luporum[6]), vel in orto coram (cum B) spina vel arbore[7]), vel virga, que orantis continet longitudinem.[8]) et generaliter, si habeatur spes in modo orandi vel scribendi vel ligandi vel deferendi aut alia quacunque vanitate, que ad divinam reverentiam non pertinet. hoc tamen debet judicari superstitiosum, sicut 26. q. 5ta Non liceat[9]). sicut est ponendo pollicem in manu[10]) vel concelatis digitis[11]) vel transeundo retro circa ecclesiam[12]), vel dicendo Pater noster pueris de mane ad os contra dolorem gigniorum (gingniorum BCDE; beide Formen belegt Du Cange 4, 67. 69 als spätere, besonders italische Bildungen für lat. gingiva, Zahnfleisch; vgl. die Fülle der Variationen bei Diefenbach, Gloss. lat. germ. 262f. unter gingiva) in primo ortu dentium[13]) et ceteris; isti enim non vere Deum colunt. —

Tercio contra hoc preceptum faciunt, qui, etsi expresse non invocant demones, (150b) tamen per ignota verba vel caracteres attemptant se custodire a vulneribus, ut per litteras gladiorum[14]), quas secum deferunt, firmiter fidem adhibentes, vel pro hujusmodi attemptant (temptant B) scire velle futura vel occulta nature (naturaliter CDE), ut thesauros invenire. et

Bilwitz nur noch als Schnitter (so bei Wuttke: Mogk in Pauls Grundriss² 3, 273f.): hier sind es noch böse Geister, die in Bäumen wohnen und durch ein Opfer alter, verbrauchter Kleider (sie wurden wohl nackt vorgestellt) von den Kindern abgewehrt werden sollen.

1) Reichliche Belege über unziemlichen Gebrauch des Vaterunser bietet Wuttke.

2) Wuttke bes. No. 64.

3) Wuttke 70.

4) Das bezeichnet nicht das Knieen des betenden Christen, sondern abergläubische Kniebeugungen, wahrscheinlich nach bestimmten Richtungen.

5) z. B. Wuttke 701.

6) Vgl. die Wolfssegen in meiner Auswahl altd. Segensformeln (Analecta Graeciensia 1893).

7) Wuttke 141ff.

8) Es handelt sich um Heilung durch Messen, vgl. Wuttke 506.

9) Das ist im Decretum Gratiani, pars secunda, causa 26, quaestio 5, cap. 3 bei Migne, Patrol. Lat. 187, 1346 (aus Martin von Bracara).

10) Daumen halten, um Glück zu erwirken.

11) Die Faust ballt man, um Feindseliges abzuwehren; aber es könnte hier auch, im Gegensatz zu der Bergung des Daumens, gemeint sein, dass jemandem Übles angewünscht wird, wie in dem Beispiel bei Wuttke 292.

12) Sowohl die Zauberkraft des Rückwärtsgehens als des Umschreitens der Kirche (Wuttke 250. 198) sind bekannt, die Verbindung beider wie hier (wahrscheinlich zum Zweck einer Heilung) vermag ich nicht nachzuweisen.

13) Wuttke 595, allerdings nur, damit das Kind leicht sprechen lerne.

14) Vgl. mhd. *swertbrief* und die Stellen bei Lexer 2, 1365 (das D. Wb. enthält das Wort nicht).

sic occulta pacta et promissiones vel federa nescienter faciunt cum demonibus. pro quo notandum, quod federa et pacta, vulgariter versneydung (verschneidung CDE), gesetzte oder pünte (punte AB)[1]), possunt fieri cum demonibus dupliciter: uno modo expresse verbo vel facto, ut in precedentibus dictum est; alio modo tacite. et hoc modo potest fieri tripliciter: scilicet verbis occultis, obscuris, non intellectis; secundo in certis factis et observationibus; tercio in signis. in verbis primo, quando per acquisitionem occultarum scientiarum (acq. occultorum vel acquisitione sc. A) quis utitur verbis ignotis, ut cito per orationes istas fiat doctus logicus, philosophus, rethor vel theologus[2]), sicut patet in arte Notorie (so alle Hss.)[3]), ubi per acquisitionem cujuslibet artis ponuntur spirituales orationes, que habent verba ignota, nec latina nec greca nec hebraica.[4]) unde qui tales orationes dicit occulte, pa[ci]scitur cum demonibus et peccat (peccant Hss.) contra hoc primum preceptum.

Secundo peccant contra hoc preceptum, qui per certas orationes vel observationes procurant, ut in vigilia vel in sompno eis appareant mortui[5]), qui eos doceant de occultis, ut sunt isti, qui supponunt capitibus suis cingulos, herbas, ut noscant per somnium[6]), cui debeant jungi (injungi A, conjungi B) in matrimonio.[7]) item qui per certas incantationes capiunt suscitare mortuos, ut ab eis querant veritatem occultorum. — item peccant similiter, qui querunt futura et occulta in lignis[8]), sepibus[9]), herbis[10]) etc., quia talibus consultationibus se miscet diabolus ad decipiendum homines. sic (si A) ergo infinitis modis et (fehlt Hss.) factis fiunt pacta cum demonibus, sicut faciunt querentes scire futura a longis sepibus in festis

1) Von diesen Ausdrücken ist *gesetzte* = *pacta* klar; *punt* = mhd. *bunt* = Bündnis = *federa*: dagegen ist *versneidung* (mhd. *versnîdung* ist überhaupt unbelegt) in dieser Bedeutung nirgends erhalten: es muss nämlich hier heissen 'betrügerische Übereinkunft, bei der man zu schaden kommt.' Da jedoch sowohl mhd. *versnîden* als nhd. *verschneiden* (D. Wb. 12, 1130f.) in der Bedeutung 'betrügerisch verkürzen' belegt sind, so ist es nur Zufall, dass uns das Substantivum fehlt.

2) So wundern sich in der Udolegende die Lehrer und Mitschüler über die plötzlich errungene Wissenschaft (tam insperata scientia) des vorher so Geistesträgen: vgl. meine Studien zur Erzählungslitteratur des Mittelalters 3, 3.

3) Du Cange führt 5. 613 aus den Isidorglossen an: *Notoria, elogium, textum malorum dictorum, quod Notoriam dicunt*, aber vorwiegend in juristischer Bedeutung: Anklagschrift. Die hier bezeugte Kunst des Notars weiss ich sonst nicht zu belegen.

4) Es ist also Thomas nicht entgangen, dass die Zauberworte der Amulete u. s. w. aus keiner der drei gelehrten Sprachen stammen, die das humanistische Zeitalter kannte.

5) Das wäre schon Nekromantie.

6) *Cinguli* können hier nicht bloss *ligamenta* sein, wie ich Zeugnisse Bertholds S. 34 vermutete. Was die Kräuter u. s. w. anlangt, durch die ein weissagender Traum bewirkt werden kann, vgl. Valois, Guillaume d'Auvergne S. 271ff.

7) Neunerlei Blumen, Leinsamen, vierblättriger Klee, Apfel bei Wuttke 352.

8) Wünschelrute, Haselgerte, Hollunder u. s. w. Wuttke 121.

9) Die Bedeutung des Zaunes Wuttke 107. Aus den Rechtsaltertümern wird besonders die Bedeutung der Zäune klar, vgl. J. Grimm, R.-A.[4] 1, 653f. 2, 58. 79. 435.

10) Wuttke 120f.

Nativitatis, cujus debeant sortiri conjugium.[1]) verbis ergo faciunt pacta cum demonibus, qui sic ignota verba proferunt, vel si nota, tamen falsa, et si vera, tamen in vanitate addita[2]), ut patet sic et in factis et observationibus. — ad pacta cum demonibus imitata pertinent milia inanissimarum observationum, puta, si membrum aliquid salierit[3]); si junctim ambulantibus aliquibus amicis lapis aut canis aut puer intervenerit (interveniret B, intervenitur E) medius[4]); limen calcare[5]), cum ante domum suam aliquis transit, redire ad lectum[6]); si quis, dum se calciaverit, sternutaverit, redire ad domum[7]); si procedens offenderit, id est se truserit[8]); cum vestis (vestibus ADE) a soricibus, id est muribus raditur, plus timere superstitionem mali (150d) futuri quam presens dampnum debere.[9]) hec enim non observantur ut signa a Deo data, quia ex divina auctoritate non sunt inducta, sed magis ex vanitate humana, cooperante demonum malicia, qui nituntur animos hominum vanitatibus implicare. item qui putant et credunt, se habere fortunam in agendo vel lucrando ab hominibus vel disfortunia, sicut: si quis strenas, vulgariter hantgift (fehlt E)[10]), recipit ab homine tristi, putat se in propinando vinum et alia vendendo infortunatum, vel a clerico vel religioso[11]); si (vorher sed B) ab homine turpi et dissoluto, credit se fortunari.[12]) quod est diaboli fraude inductum, ut mali commendentur et boni infamentur aut spernantur. item simili modo, qui credunt se fortunari propter obviationem luporum in via, et infortunari propter obviationem leporum[13]); placet ergo diabolo, quod sua figura et

1) Bei Wuttke 338 wird aus Österreich angeführt: 'Die Mädchen gehen in der Christnacht am Gartenzaun drei Schritte entlang, fassen den nächsten Zaunstecken und binden ein Band darum; am nächsten Morgen sehen sie, ob er gerade oder krumm ist; darnach sieht der künftige Mann aus.' Vgl. No. 367.

2) Sehr gut beurteilt hier Thomas von Haselbach die verschiedenen Fälle des Zaubers mittels fremder oder fremdartiger Worte, die ich (Zeugnisse Bertholds S. 125f.) als dritte Gruppe der Segensformeln zusammengefasst habe.

3) Damit wird wohl nur wahrsagendes Fingerknacken gemeint sein, Wuttke 311. Diesen und die nächsten fünf abergläubischen Bräuche führt Thomas von Haselbach mit gleichem Wortlaut in einer Weihnachtspredigt an, Graec. No. 102, 32b.

4) Unter den zahllosen Möglichkeiten des Angangs (Myth. 937ff. 3, 323ff.) finde ich die hier angeführte in Bezug auf den Hund nur Wuttke 268; es wird eine üble Bedeutung angegeben: die Trennung der Freundschaft.

5) *Si egrediens limen calcaveris* führt Myth. 938 aus dem Polycraticus des Joannes Sarisberiensis an. Wuttke 317.

6) Wuttke 422 und die Anm. 5 citierte Stelle.

7) Wenn auch Niesen im allgemeinen Glück bedeutet (Myth. 934f. Wuttke 309), so verheisst es doch auch während bestimmter Handlungen Unglück (Myth. 3, 322. Wuttke 304), worauf denn gewiss das 'Helf Gott!' beruht. *Sternutationes non observare* gehört zu den ältesten Kirchenvorschriften wider Aberglauben. Die vorliegende Form weiss ich sonst nicht zu belegen.

8) Myth. 938 und allgemein.

9) *dolere?* — Wuttke 168f. 273.

10) Vgl. darüber Zeugnisse Bertholds S. 31f.

11) Myth. 942.

12) Zeugnisse Bertholds S. 32f.

13) Ist der weitest bekannte Angang, vgl. Myth. 943f.

persona extollitur, si lepus utile animal, nulli nocens, spernitur per credulitatem. —

Tercio peccant contra hoc preceptum, qui pacta occulta contrahunt cum demonibus in ignotis signis et karakteribus. postquam enim demones expulsi sunt et eis divinus honor non impendebatur (impendatur AD), manifeste in ydolis, ipsi tamquam superbissimi suaserunt hominibus varia sigilla et signa deferenda, que et sibi allegerunt sicut volentes reputari impetrant sibi signum ab imperatore, sic videntur fecisse demones ad pingenda (impingenda B), qui sibi apparuerunt (apparuerit A) (151a) et in quibus honorantur; sicut nobiles reputant se honoratos, quando eorum arma longius et in multis partibus (parietibus?) affiguntur. — ex quo patet primo, quod, qui applicant caracteres (cicatrices ADE, auch C, aber dann korr.) tales, in eis fidem ponendo, hominibus vel bestiis contra infirmitates corporales, peccant contra hoc preceptum. secundo, qui eos ligant in collo contra febres, tercio, qui secum deferunt caracteres ignotos et signa — preter signum crucis —, ne vulnerentur aut cadant aut molestentur. quarto, qui deferunt hujusmodi secum, ut diligantur, vel inspiciunt in domo mane, antequam exeunt, credentes, quod ex hoc sint grati hominibus et placentes, sicut certe figure habentur ad ista, diabolica fraude composite. quinto, qui (ut AD) hujusmodi deferunt vel in domibus tenent, credentes se ex istis fortunari et divitiis habundare. sexto, qui scribunt hujusmodi verba vel signa ad poma vel oblatas, vel ponunt in vinum ebibendo contra infirmitates.[1]) et sic in multis aliis stulticiis, quas Dei preceptum confundit —. ex quo patet septimo, (151b) quod graviter peccant contra hoc preceptum, qui arte pessima faciunt signa ignota ad ymagines cereas[2]) diaboli adjutorio ad provocandum homines ad illicitos amores vel ad inducendum eis infirmitates corporales, ut alii affligantur maleficiati, quos Deus aliquando a diabolo permittit affligi propter peccata sua et aliorum incantatorum perfidiam. sicut de certo scio me in loco quodam audisse, servasse quandam (mulierem?) ymaginem in cista caute: que (imago) dum pungebatur in parte membri, in eodem membro (homo) gravem sensit dolorem. item gravissime peccant, qui per vestes hominis vel crines ipsius vel ungues vel herbas procurare volunt alios ad sui amorem[3]) vel e converso infirmitates[4]), quia ista ex se nichil faciunt, tamen neque angeli boni, qui hominibus pocius prodesse quam nocere volunt, ideo ingerunt se occulto diaboli, Deo permittente, propter peccata maleficiati et malam fidem malefici. —

1) Die Verwendung von Charakteren – Buchstaben und Figuren (wie deren die Hss. viele übermitteln) wird hier ziemlich erschöpfend gruppiert und aufgezählt: vgl. Schindler, Der Aberglaube des Mittelalters S. 123—140 und Wuttke passim.

2) Über Zauber mit Wachsbildern vgl. Zeugnisse Bertholds S. 28, dazu noch Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 9, 332f.

3) Wuttke 548 ff. — 4) Wuttke 512 f.

Es folgt eine Aufzählung der verschiedenen mantischen Künste. 151d sortilegium vero est, quando alique (aliquo AD) sortes projiciuntur in electionibus ecclesiasticis (auctoritatis B)[1]) vel in factis hominum spiritualibus, ut quodam modo temptetur Deus et voluntas divina indebito modo cognoscatur, quod agendum; et vocatur 'sors consulatoria'. — dubitatur, utrum quelibet illarum divinationum sit illicita? respondetur primo: quod omnis divinatio, que vulgariter warsagen dicitur, semper est peccatum. patet ex vocabulo —. (152a) obvervacio enim sompniorum per demones immissorum est illicita, ut qui supponunt capitibus suis cervicalia, partes vestium, crines etc., ut cognoscant, qui sibi debeat conjungi in matrimonio, utque supra —.[2]) augurium est, quando fit divinatio per garritum avium. unde qui firmiter credunt in crocitatione corvi super domo, quod ex ea unus citius debet mori.[3]) — querit a mortuis veritatem stando super tumulos et eos invocando[4]) vel per alium modum superstitiosum, ut suis ossibus, crinibus, vestibus, feretro, clavis inde extractis vel terra sepulcri (sepeliri AD) volunt occulta prenoscere[5]), que supra cogitationem suam naturalem sunt, (152b) scilicet, an sit hoc tempore moriturus vel non, an fortunatus vel infortunatus. —

(152c) Tercio peccant, qui nova carmina[6]) dicunt super infirmitates brutorum vel hominum, vel scripturas super eos ponunt. — videant hic caute matres, que infirmantibus pueris sepissime expresse, sepe tacite faciunt pacta cum demonibus, et faciunt contra hoc preceptum et suam fidem infinitis observationibus, benedictionibus, falsis execrationibus et vanis, ut suorum filiorum obtineant sanitatem —. et ex hoc eorum nunc multi aliqua nomina hebrayca angelorum confingunt[7]) et scribunt (152d) et allegant, que metuenda sunt non intelligentibus. secundo, quamvis tales benedictiones in verbis et factis nichil falsitatis contineant, quod hoc modo ejus effectus non possit expectari a Deo, qui testis non est falsitatis, sed odit fabulas et mendacia. ymo si ista falsitas est de Deo, est blasphemia, quando sibi appropriatur, quod non est, vel ab eo subtrahitur, quod in eo est, fidelis enim Deus et non est iniquitas in eo (rectus — Psalm. 91, 16). unde ista execratio contra dolorem dencium, in qua continetur, quod Christus venit in agrum et invenit tres vermes, unum nigrum, alium album, tercium rufum, et mortificavit eos[8]), quia falsitatem continet, sine peccato fieri

1) Zeugnisse Bertholds S. 33f. Die Verwendung der Lose hier ist beachtenswert.

2) Wuttke 352.

3) Wuttke 274: allgemein.

4) Vergleiche den Corrector et Medicus des Burchard von Worms bei Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern S. 84.

5) Über das abergläubische Hantieren mit Dingen, die von Toten herrühren, vgl. Zeugnisse Bertholds S. 50f. Schindler a. a. O. S. 222ff.

6) Wenn hier noch carmina gesagt wird, so weist das darauf hin, dass die poetische Form der Segen noch als ihre normale galt.

7) Hauptsächlich aus der Kabbala, vgl. Schindler a. a. O. S. 88ff.

8) Formeln dieser Art in Steinmeyers Bearbeitung von Müllenhoff-Scherers Denkmälern 2, 278ff.

non potest. alii affirmant, beatum Petrum dolorem dencium incurrisse et Christum precepisse, ut aquam projiceret in os et fidem isti adhiberet et curaretur[1]), quod similiter de falsitate suspectum est. similiter ista, que contra fluxum sanguinis dicitur, in qua dicitur, quod vulnera Christi non sunt passa tumores nec livores[2]), quia est contra fidem, qua credimus, Christum passum in omnibus membris sicut purum hominem, et quod vidimus eum tanquam non habentem speciem —. item incantatio contra opilationem (opilatorem A, opiliationem B, oprilationem E), vulgariter ungenant (fehlt E), ubi dicitur:

Ungenant was der schônist man,
so in dy welt ye (nie AD) gewan.[3])

falsum est de Christo et de Adam formato (formatis B) immediate a Deo[4]), cujus perfecta sunt opera. —

Tercio, ne cum sanctis et bonis adhibeantur aliqua vana, que ad divinam reverentiam non pertinent, et ne in eis ponatur fides taliter, quod alias non perficerent sine istis observationibus (153a) vanis. ut si adhibentur caracteres, vel spes habetur in modo scribendi vel proferendi, ut verbi gratia, superponendo mensale parvulis in cunis et sub eo benedicendo eosdem[5]) vel insufflando[6]) vel sinistra manu comminando[7]), vel tangendo vel crines ligando[8]), vel quod fiat feria quinta vel ante solis ortum, vel in

1) Das ist ein Segen von der Art, wie ihn z. B. die Heidelberger Hs. Palat. Germ. 263, f. 62a (München Hs. Clm. 7021 f. 160d. Wiener Hs. 2817 f. 30c) darbietet: Vor den zan schweren. Schreibe: Santus Petrus, dum sedit supra petram marmoream, misit manus ad caput et ex dolore dencium fatigatus contristans ait: 'venit vermis nigraneus et dentes meos deforavit'. ait Jhesus: 'adjuro te, vermis enigranee, ut exeas et recedas et ultra non ledas famulum meum'. hanc cartam fer tecum et nunquam dentes dolebis. ad mulierem non postea, nec ad secessum (= latrina, Du Cange 7, 385). Deutsch in der Wiener Hs. 2841 f. 85a. [Köhler, Kleinere Schriften 3, 544f.]

2) Das ist der unzählige Male überlieferte Wund- oder Wundwassersegen, und den lateinischen Worten entsprechen die deutschen: *daz du dein swellen lazzest, daz du dein sweren lazzest, dein riezzen, dein vliezzen lazzest* — (z. B. Cgm. 850, 79a).

3) *oppilatio* ist Verstopfung, Verschliessung, zumeist = obstructio, *ἔμφραξις* (die deutschen Übersetzungen bei Diefenbach, S. 397, Nov. Gloss. 272). Wahrscheinlich ist aber noch anderes gemeint, wie aus Du Cange 6, 49 erhellt, wo aus Ferret. tract. de abus. lib. 5, cap. 4, num. 6 citiert wird: quod de veneficiis, quibus matrimonii usus impeditur, intelligendum est. Dann wird auch die Bedeutung von *ungenant* hier vollkommen klar und der sonderbare Vers darüber. Das wird wohl auch in dem Spruch zum Barbaraabend gemeint sein Ztschr. f. d. Altertum 20, 181. Anz. f. d. Altertum 7, 365. *fur daz ungenant* ist ein Segen Clm. 4350 (1. Hälfte des 14. Jahrh. aus St. Ulrich in Augsburg), f. 73b bestimmt, der in seinen Zauberworten mit dem St. Lambrechter Wurmsegen (MSD[3], XLVII, 2 B) übereinstimmt: *aiter* wird darin angesprochen. Zwei Segen *für daz ungenant*, die bei Pferden gebraucht werden sollen, enthält die Dresdner Hs. C. 326 (16. Jahrh.), bei ihnen könnte es sich wohl um obstructio handeln.

4) Diese Auffassung, die auf Unklarheit über die Trinität zurückgeht, berührt sich mit der in der kirchlichen Litteratur bezeugten, wonach Adam als Typus Christi gilt.

5) Vgl. Du Cange 5, 342; bei Wuttke unbelegt.

6) Wuttke 251.

7) Gegen den Wechselbalg, Wuttke 585.

8) Wuttke 490ff.

presencia coruli[1]) vel salicis[2]), vel cum aqua fluente[3]), vel quod cum figura triangulari[4]) vel nova cera[5]) et ceteris vanitatibus. —

Quarto requiritur, quod ista verba sancta et a sapientibus aut ecclesia approbata et prolata proferantur principaliter ad Dei honorem et reverenciam, et ab eo spiritualiter petamus devotius, et expectetur optatus finis; et etiam, quod hec fiant cum reverencia et precipue ab hiis, qui exorcisandi (exorcisando ABCD) habent potestatem, nisi fieret cum Pater noster vel Symbulo, ut creator omnium Deus honoretur, sicut habetur in Decretis 26[ta], q. 5[ta] Non licet.[6]) alias enim, si ad figuras scriptas vel rikmum[7]), etiam si esset evangelium[8]), habetur major respectus quam ad intellectum verborum, illicitum esset (esse A). unde Crisostomus super Matheum: 'quidam aliquam partem evangelii scriptam circa collum portant. sed nonne cottidie evangelium legitur et auditur ab hominibus? cui ergo in auribus posita evangelia nichil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa servare? virtus enim evangelii est in intellectu sensuum, et in corde melius prodest, quam circa collum suspensum.' — dum quidam laicus temptasset, quendam obsessum suis carminibus liberare, demon istum obsessum, qui hec paciebatur, jugulavit.[9]) ita et alie vetule habent similia timere, licet Deus diu parcat eisdem, que decipiunt adolescentulas (adoloscentulos AE) et informant (informans E, infirmantes AD) similes execratione contra Dei preceptum et veritatem, ut ventrem repleant. vide, qui credunt, quod propter quatuor evangelia lecta in campo custodiantur blada[10]), an errent, quod major est respectus ad locum quam ad sententiam. — (153c) item, qui articulos fidei, doctrinam ecclesie, servitores suos, cerimonias aut officia scienter irrident (irridet D, irritent A)[11]), qui etiam faciunt contra secundum preceptum, ut patebit. item, qui auram aut pluvias, ventos, calores (colores ADE) vituperant[12]), quia in hoc vituperant creatorem suum, qui talia fecit omnia. — similiter, qui in die Parasceves tres ictus (jactus B) de balista ad yma-

---

1) Vgl. ausser Wuttke 142 besonders Weinholds bekannte Abhandlung; eine Verwendung wie hier in einer Formel der Donaueschinger Hs. 792 (15. Jahrh.) f. 143b.

2) Wuttke 146, aber kein Beleg für den Brauch hier.

3) Wuttke 114. 574.

4) Das magische Dreieck, Wuttke 246.

5) Wuttke 544, aber nichts von ungebrauchtem Wachs.

6) Dieselbe Stelle wie oben S. 7, Anm. 9.

7) Auch hier ist die poetische Form wichtig.

8) Braucht nicht auf Dichtungen evangelischen Inhalts gezogen zu werden: gerade weil das Evangelium beim täglichen Gottesdienst so wichtig ist, sollte es vor privatem Missbrauch geschützt werden.

9) Fälle dieser Art erwähnt Caesarius von Heisterbach.

10) Wuttke 191. 646; die heute in katholischen Ländern (besonders in den Alpen übliche Procession zur Besegnung der Felder wurde somit von Thomas noch für unberechtigt gehalten.

11) Wendet sich wohl hauptsächlich wider den Knabenbischof und die Fastnachtspossen.

12) Vgl. Weinhold, Die deutschen Verwünschungsformeln in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1895.

ginem crucifixi jaciunt, ut bene post sagittent ad metam[1]), quia est quasi altera Christi crucifixio. —

Eine Charakteristik der persönlichen Art des Thomas von Haselbach, wie sie dem Aberglauben und dem Volksglauben gegenüber sich ausspricht, bleibt am besten der Fortsetzung und dem Schluss der Auszüge aus seinen Schriften vorbehalten.

Graz.

Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult.

Von **Julius von Negelein.**

(Vgl. XI, 406.)

II.

Weit verbreitet ist die in der Konsequenz von der Auffassung des Rosses als Seelenträger begründete Anschauung, dass dieses Tier gar leicht der Seele des bereits Verschiedenen nachträglich habhaft werden könne. So glaubt man in Ostpreussen, dass, wenn ein Reiter oder Wagenfahrer einem Leichenzuge begegne, dieser die Leiche (d. h. die Seele des Verstorbenen) wieder in das Dorf, aus dem der Kondukt gekommen, mitnehme.[2]) Im Voigtlande meint man sogar, es sterbe ein Ehepaar, wenn einem Leichenzuge ein zweispänniges Fuhrwerk begegne.[3]) Merkwürdig ist die norwegische Sitte, vor dem Kirchhof das Pferd von dem Leichenwagen abzuspannen, es dreimal um denselben herumzuführen, ehe man den Sarg herabhebt.[4]) Hier ist der deutsche Brauch, die Leiche dreimal um die Kirche herumtragen zu lassen, analog: wie man in diesem Fall den Toten seinem Gott weiht, so in jenem Fall das Ross dem Toten[5]). Ob dies geschieht, um es mit dem Geiste des Verstorbenen zu beladen oder um der Verehrung des Tieres für den Toten Ausdruck zu geben, d. h. die Leiche gewissermassen für diese Überführung in das Totenreich um Entschuldigung zu bitten, will ich dahingestellt sein lassen. — Die Gefahr,

1) Die hier bezeugte Volksanschauung hat sich vielfach in Erzählungen verkörpert: vom Schuss auf den Sonnenhirsch (!) bis zum Freischütz.

2) Vgl. auch Töppen, Aberglauben aus Masuren 110.

3) Jähns, Ross und Reiter 1, 403.

4) Liebrecht, Zur Volkskunde 323.

5) Man vergleiche die nordische Sitte, das neu erworbene Pferd dreimal um das Herdfeuer zu führen, um es an das Haus zu gewöhnen, und den (jetzt wohl erloschenen) ostpreussischen Brauch, die eben gemietete Dienstmagd dreimal um den Herd zu jagen, um sie anhänglich zu machen.

das Ross mit der Seele eines Verschiedenen zu beschweren, wird besonders gross, wenn das Tier die Leiche überschreitet. Das Überschreiten eines Menschen gilt ja ohnehin für gefährlich, man dringt dadurch gewissermassen in den geistigen Dunstkreis des Betreffenden ein. Deshalb schädigt man Kinder, wenn man über sie hinweggeht: sie wachsen dann nicht mehr; umgekehrt dürfen schwangere Mütter nicht unter Leinen hindurchkriechen; das Hinwegsehen über die Schulter eines anderen übt magische Wirkung u. s. w. So verstehen wir es, wenn die Bulgaren glauben, die Seele des Verstorbenen kehre heim, wenn ein Mensch oder Tier über das Grab schreitet.[1]) In Alt-Serbien wird der Tote nach drei Jahren wieder ausgegraben. Findet man die Gebeine gelb, so werden sie aus dem Grabe genommen, in ein Tuch gebunden und in einer Kirchengruft beigesetzt; findet man sie noch nicht gelb, so muss ein schwarzer Hengst das Grab überspringen. Überspringt er das Grab, so trägt man die Gebeine in die Kirche, anderenfalls scharrt man sie wieder ein.[2]) Die eigentümliche Sitte ist jedenfalls so zu verstehen: das endgültige Begräbnis in der Kirche findet erst statt, wenn der Verwesungsprozess durch Umbildung der Knochen- und Muskel-Masse in Leichenwachs (die gelbe Substanz) seinen höchsten Grad erreicht hat und so eine Gefahr des Vampyrismus ausgeschlossen ist. Geht dieser Prozess nun nicht mit der gewünschten Geschwindigkeit vor sich, so sucht man ihn dadurch unnötig zu machen, dass man den in den Gebeinen des Toten schlummernden Vampyr auf das sie überspringende schwarze männliche Ross lädt. Freilich sollte man glauben, dass dann das Pferd selbst zum Vampyr wird. Vampyrismus bei Pferden ist der bulgarischen Sage auch thatsächlich bekannt[3]) und im dortigen Volksglauben die Ansicht thatsächlich verbreitet, dass, wenn über eine aufgebahrte Leiche etwa ein Huhn oder eine Katze springt, der betreffende Verstorbene ein Vampyr wird.[4]) Auch in Konstantinopel meint man, das Gleiche geschehe, wenn eine Katze in ein Sterbezimmer tritt oder über einen Leichnam hinwegschreitet, oder endlich ein Leichenzug über ein Grab hinweggeht.[5]) Aber eben diese Thatsachen beweisen, dass man in dem männlichen Rappen jenes Ceremoniells das von der Natur zum Seelenträger designierte Tier erkennen wollte.[6]) Wie eng Ross und Reiter aneinander gekettet erscheinen und wie ihre Zusammengehörigkeit den Tod

1) Strausz, Die Bulgaren 453.

2) Lilek, Ethnogr. Mitteil. aus Bosnien und der Herzegowina 9, 407.

3) Strausz 189.

4) Strausz 188.

5) Carnoy et Nicolaïdes, Traditions populaires de l'Asie mineure 1892, S. 11.

6) In ganz merkwürdigem Widerspruch zu jenen Anschauungen steht der ebenfalls in Bulgarien (Strausz 359) übliche Brauch, nach dem die Teilnehmer an bestimmten Festlichkeiten jeden Leichenzug, dem sie begegnen, anhalten, den Toten auf die Erde legen und dann einzeln über den Sarg springen. Offenbar erklärt der Charakter der Feierlichkeit als solcher den eigentümlichen Brauch.

überdauert, lehrt das ganze Heer der Sagen von Rittern, die als Geister auf Gespensterrossen erscheinen, namentlich aber eine Erzählung wie die von dem Besuche eines Verstorbenen bei seinem lebendigen Rosse. In der Nähe von Königsberg will man nach dem Tode des Gutsherrn bei seinem langjährigen Reitpferde die Anzeichen grösster Trauer, Unruhe und Störrigkeit bemerkt haben, so dass niemand sich dem Tiere zu nähern wagte. Später entdeckte man in dem Pferdestall stets um die Geisterstunde ein helles Licht. Am nächsten Morgen war das Ross meist sehr matt und wie mit Schweiss übergossen; dann sagte man: der tote Herr ist bei dem Pferde gewesen.[1]) Auch die Kirgisen fürchten die Zugehörigkeit des Rosses zu seinem toten Herrn. Deshalb besteigt es niemand, bevor er den Sattel umgedreht hat.[2]) Dass es in der einfachsten Konsequenz dieser Auffassungen liegt, das Leibross zu töten und seinem toten Herrn mitzugeben, ist evident.[3]) In Norwegen meint man, der Böse sitze dem Pferde auf dem Rücken, wenn es sich schüttelt.[4]) Unter dem Bösen ist der Tod oder ein Toter zu verstehen. Wenn sich deshalb ein Pferd vor der Hausthüre wälzt, so muss der darin befindliche Mann sterben.[5]) Auf der Kurischen Nehrung ist es verboten, die Stelle, an der ein Pferd sich gewälzt hat, zu betreten, sonst bekommt man Warzen.[6]) — Überall schimmert die Furcht vor dem geisterbelasteten Rücken des Rosses durch. — Ebenso verbreitet wie die Angst vor dem gespenstertragenden Tier sind natürlich umgekehrt die Versuche, plagende Dämonen auf seinen Rücken zu bannen. Uns wurde als Kindern gelehrt, eine Warze dadurch zu vertreiben, dass man beim Vorüberreiten zweier hintereinander befindlicher Personen die Warze mit dem Finger nach den Reitern zu bestreicht und flüstert: „Nehmt den Dritten mit, nehmt den Dritten (d. h.: den Dämon der Warze) mit!“ Dieser selbe Zauber lässt sich nun durch alle europäischen Länder bis nach Bulgarien hin verfolgen.[7])

Der Glaube an die Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier hat selbst da noch statt, wo die Erinnerung an die Individualität beider ver-

---

1) Privatinformation. Das Tier musste übrigens, weil es zu jedem Dienste unbrauchbar geworden war, getötet werden.

2) Zeitschr. f. Ethnologie 3, 307. Das Umdrehen des Sattels ist vollständig dem Umdrehen des Dachziegels analog, das im Sterbehaus vorgenommen wird: man will sich des Geistes entledigen. Vgl. das Wenden des Hemdes bei Epileptischen im deutschen Aberglauben.

3) Über die kulturgeschichtliche Bedeutung des Pferdes als Grabmitgabe wird alsbald eine Arbeit veröffentlicht werden. Die Auferstehung Baldrs und seines Leibrosses erfolgt zu gleicher Zeit.

4) Liebrecht 326.

5) Liebrecht 313.

6) Privatinformation.

7) Strausz 418. Hat jemand Warzen, so ruft er, wenn er auf einem Esel zwei Personen zu gleicher Zeit reiten sieht, aus: „Meine Warzen mögen über euch beide kommen“. Die ostpreussische Version wird von den Wenden beim Vorüberfahren zweier Wagen angewendet. Schulenburg, Wendische Volkssagen 226.

loren gegangen und ihre Wesenheit zum schattenhaften Vertreter der dämonologischen Gattung herabgesunken ist. Von dem Glauben an Gespenster kann man streng genommen nicht sprechen; denn der Glaube an ihr Erscheinen ist nicht Lehre der Tradition oder der Kirche, sondern selbsterschaffenes Produkt der durch einen Todesfall aufgeregten und geängstigten Phantasie, also ein sich spontan und kasuistisch stets von neuem erzeugendes Wahngebilde; dagegen müssen wir in der Gruppe der aus diesen phantasmagorischen Einzelwesen abstrahierten Ahnengeister (mögen diese nun Zwerge, Wichter oder anders heissen) den in das Religionssystem einer bestimmten Zeit und politischen Gemeinschaft eingereihten Vorstellungskomplex spekulativ veranlagter Kreise erkennen, die eine den niederen Stämmen völlig fehlende Fähigkeit besassen, aus unzähligen Einzelheiten eine begriffliche Einheit zu bilden. — So ist denn die Meinung, dass den Rossen als solchen eine specielle Beziehung zu den Ahnengeistern des Hauses, dem das Tier angehört, zukomme, eine notwendige Folgerung der religiösen Entwickelung unserer indogermanischen Völkerkreise und im wesentlichen wieder auf den germanischen Norden beschränkt. Die Beziehungen der Hausgeister zu den Pferden sind naturgemäss wie die zu den Menschen teils freundliche, teils schädigende, vor allem aber neckischer Natur; doch wird sich hinter diesem Necken in den Sagen altheidnischer Zeit wahrscheinlich ein gefährlicherer Zug versteckt haben, wie denn das Hausmärchen Freud und Leid harmloser zu gestalten pflegt. Die Nachtritte der Gespenster auf lebenden Tieren setzt der Ahnenkult in der Lehre von dem Gerittenwerden der Pferde durch die Mahr fort. Die Mahr, zunächst ein Alpdrückergespenst, geht, wie alle Traumgeister, alsbald in den Seelenglauben über. Wie der Überlebende namentlich unmittelbar nach dem erfolgten Tode eines Familienmitglieds von beängstigenden Träumen so viel zu leiden hat, „dass es ihm beinahe die Brust abdrückt“, dass er im Schlaf aufschreit und beim Erwachen sich freut, „eine grosse Last sich von der Brust gewälzt“ zu sehen, wie er von mensch- oder tiergestaltigen Dämonen träumt, die ihn beinahe zu Tode drücken, so wird auch das in der engsten Beziehung zum Hause stehende Pferd, dieses nervöse, scheue Tier, durch den nächtlichen Spuk gedrückt, der, wie betont, bald von einer Gelegenheitserscheinung zu einer mythischen Persönlichkeit wird. Im nördlichsten Schweden wie im südlichsten Armenien spricht man von den pferdereitenden Elben, die bisweilen (das ist typisch für den Alp-Glauben) ihre wahre Gestalt in Form von irgend einem unbedeutenden Dinge, einem Strohhalm, einer Nadel u. s. w. zu zeigen gezwungen werden können.[1]) Die Armenier bestreichen die Rücken der gequälten Pferde bisweilen mit Teer. Dann bleiben die

1) Hier weise ich auf das Werk von L. Laistner „Rätsel der Sphinx“ (1889) hin, das aus dem Alpglauben die gesamte Mythologie herleiten möchte.

(bei ihnen K'ajk' genannten) Dämonen darauf kleben.[1]) Auf der Kurischen Nehrung untersuchte ein aus Livland stammender Fischer die Mähne seines von dem Nachtritt ermüdeten weissen Tieres. Er fand darin eine Stopfnadel, die er vernichtete: da hatte er den Alp vertrieben.[2]) Beispiele für den Mahrenritt bei Pferden enthält fast jede Sammlung von volkstümlichen Vorstellungen.[3]) In unmittelbarem Zusammenhange hiermit steht der bekannte slavische Glaube, nach dem Swantowit auf dem ihm geheiligten Schimmel einen Nachtritt unternehme, so dass man am Morgen das Ross kotig und schweisstriefend im Stall finde.[4])

Die Verwirrung der Kammhaare des Pferdes, die manchmal den Anschein erweckt, als ob die Haare des Tieres zu Zöpfen geflochten seien, ist eine vorzugsweise des Morgens auffallende Erscheinung und wurde deshalb der nächtlichen Thätigkeit der Hausgeister zugeschrieben. Es handelte sich dabei dem alten Volksglauben zufolge lediglich um einen liebevollen Scherz der neckischen Geister. Erst später kam man auf den Gedanken, dass die harmlosen Schöpfungen dieser dem christlichen Dogma unbekannten Dämonen als Teufelswerk und deshalb als bösartig zu brandmarken seien, ja man ging diesen unschuldigen Zierden mit den exorcistischen Apparaten der christlichen Kirche zu Leibe. So pflegten z. B. die Norweger in der Weihnachtsnacht jedem Stück Vieh mit dem übrig gebliebenen Stumpf der Weihnachtskerze dreimal das Haar zu brennen und dabei zu sagen: ich brenne dir das Ungedeihen aus und das Gedeihen ein.[5]) Im Canton Saleur sorgen die Follet (d. h. Hausgeister) für die Pferde und flechten ihnen Zöpfe, die nicht entwirrt werden dürfen. In der Franche-Comté heissen die Stallknechte drôles, was Monnier in Beziehung setzt zu den nordischen Trollen, die für die Pferde sorgen.[6]) Nach schweizerischem Glauben pflegen die Hauszwerge den Rossen im Stalle Mähne und Schwanz.[7]) Die Tiroler meinen, dass vorzugsweise die von der Mahr gerittenen Tiere durch diesen Weichsel-, d. h. Wichtel-Zopf ausgezeichnet würden[8]), den man bis nach Armenien hin auf die Wirksamkeit von Hausgeistern zurückführt.[9]) Dass die Kobolde den Rossen dadurch nicht schaden, sondern sie

1) Abeghian, Armenischer Volksglaube S. 109f.

2) Privatinformation.

3) z. B. Wuttke § 402ff. Thiele, Danmarks Folkesagn 3, 190ff. Faye, Norske Sagn 76f. F. Magnusson, Eddalaere 4, 280–87. Bastian, Beiträge 114. Zeitschr. für Ethnol. 11, 282.

4) z. B. Simrock, Mythologie[6] 438. Bastian, Beiträge 114. Zeitschr. für Ethnol. 11, 282 Anm., meine Arbeit, ebenda 1901, S. 84f. Bastian a. a. O. citiert noch folgendes: Am Kyendwen in Birma werden dem Nat neben seiner Kapelle Pferde angebunden, damit er auf ihnen nachts sein Gebiet durchreite. Der Gott des Tempels Sambulos (wo Gotarzes den Herakles verehrte) durchschweifte nachts die Wälder auf Pferden, die seine Verehrer ihm dahin gebracht hatten.

5) Liebrecht 312: vgl. die entsprechende Sitte in Deutschland bei Wuttke, Aberglauben. Register unter Pferd.

6) Bastian, Beiträge 113. — 7) Ebda. 114. — 8) Alpenburg, Mythen und Sagen Tyrols 269. — 9) Die K'ajk' verflechten die Mähne der Pferde: Abeghian 110.

im Gegenteil ursprünglich zieren wollten, lehrt die nordische Meinung, nach der der Hausgeist gerade demjenigen Tier, dem er seine besondere Gunst erweisen will, die Mähne verflicht, und dass man dieses Geflecht weder abschneiden noch entwirren darf.[1]) Die liebevolle Besorgnis für die Rosse geht auch daraus hervor, dass der Pferdemahr sein Lieblingsross so gut füttert, dass es dick und fett wird, während die übrigen dürr und mager bleiben.[2]) Öfter wird uns von der besonderen Freundschaft von Hausgeistern zu einzelnen Rossen berichtet. Ein Norgg auf der Burg Rundeck putzte das Pferd des Schlossherrn jeden Tag auf das schönste und beste.[3]) Überhaupt mögen die Hausgeister das so eng zum Hause gehörige Ross besonders gut leiden.[4]) In Schweden soll eine Redensart existieren: Der Stallknecht füllt die Pferdekrippe, es ist aber der Tomte (Hausgeist), welcher das Pferd fett macht; ebenso kennt man die Sage, dass ein Dorfschulze ein paar Nisse (Hausgeister) als Pferdewärter engagiert habe.[5])

Dass unsere Untersuchungen kulturgeschichtlich interessante Thatsachen einer verschollenen Periode der deutschen Urgeschichte zu Tage fördern könnten, ist leicht ersichtlich. Die Vorliebe der Geister für die ihnen dereinst anvertraut gewesenen Rosse, die an das Hufeisen sich knüpfenden Zauberhandlungen, der typische Mähnenschmuck, das Anbinden des Toten an sein Pferd, der anderenorts erwähnte Versuch, den weiblichen Schoss durch Berührung mit dem Rosse zu befruchten — das alles sind wichtige Einzelheiten, die uns, wollten wir sie systematisch durch das ganze Gebiet des Volksglaubens verfolgen, mehr sagen könnten, als die aphoristischen Bemerkungen des Tacitus. Hier sei nur eine unser Thema unmittelbar tangierende Thatsache erwähnt. Längst hat man erkannt, dass das Rosshaupt im Aberglauben eine besondere Rolle spielt, die auf dem Gebiete des Seelenglaubens liegt. Nach Simrock[6]) ist ein knöcherner Pferdekopf Symbol des Todes; in der griechischen Archäologie wie in der altindischen Mythe soll er sogar ein Bild der Auferstehung (der Sonne und des Menschen) sein.[7]) Nun findet man auf altdeutschen Holzschnitten das Rosshaupt merkwürdigerweise ganz typisch als Spielinstrument in der Hand des Todes oder Teufels resp. seiner Dienerinnen, der Hexen. Phantastische Bilder lassen den Tod, der als dominus Blidgerus symbolisiert wird, auf dem Pferdekopf als einer Geige aufspielen.[8]) Ein Holzschnitt in Keisersbergs Omeiss stellt drei auf Schemel, Spinnrocken und Pferdeköpfen sitzende nackende Unholde dar.[9]) Die Hexen trinken aus Pferdeköpfen und Pferdehufen und spielen auf einer Geige, deren Saiten über den Pferdekopf gespannt sind.[10]) Meist wird die Rolle des Spielenden

1) Liebrecht 324. — 2) Simrock[6] 438. — 3) Alpenburg 117. — 4) Bastian, Beiträge 106: dies gilt auch für Schweden: Ztschr. f. Volksk. 8, 12ff. — 5) Ebd. 8, 13, Anm. 2. — 6) Mythologie[6] 357. — 7) Gubernatis, Die Tiere 263. — 8) Simrock, Myth.[6] 357. — 9) Grimm, Myth.[4] 2, 909. — 10) Jähns 1, 417.

auf eine den Hexen beigegebene männliche Person, den auf dem Pferdekopf dudelnden Spielmann, übertragen[1]), der bei den Hexenversammlungen anwesend geglaubt wurde. Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Zuges wird dadurch erhöht, dass man dem Haupte als solchem, zumal aber dem Pferdehaupte, mystische Kraft zuschrieb. Das Haupt des Opfertieres wird abgeschnitten und darf nicht mit verzehrt werden, weil es vorzugsweise geheiligt erscheint.[2]) Wir wissen, dass es auf Stangen gesteckt, an dem Dachfirst des Hauses, seiner Thür, unter seiner Schwelle, an der Krippe des Stalles befestigt, die Zauberei des bösen Auges (Neidstange!), Krankheiten, Ungeziefer u. s. w. vertreiben sollte. So kam man darauf, dem eigentümlichen Gebrauch des Spielens auf dem Rosshaupt symbolische Bedeutung unterzuschieben.[3]) In der That aber handelt es sich um nichts anderes als die kulturgeschichtlich bis ins Ende des 18. Jahrhunderts hinein verfolgbare Thatsache, dass man das Skelett des Pferdekopfes thatsächlich als Spielinstrument benutzte. Da man hierzu namentlich auf Plätzen Gelegenheit fand, wo gebleichte Rossegebeine in grösserer Anzahl aufzutreiben waren, d. h. auf alten Opferstätten, andererseits das Pferdeopfer in Indien wie in Deutschland ein Zusammenströmen grosser, von Festfreude erfüllter Menschenmassen zur Voraussetzung hatte, so ist es klar, dass bei dem deutschen wie nachweislich bei dem vedischen Rossopfer sei es von Frauen, sei es von gewerbsmässig diesem Beruf obliegenden Musikanten Gesänge vorgetragen wurden, deren Inhalt uns die altindischen Texte noch ahnen lassen.[4]) Selbstverständlich mussten die aus dem Material der heidnischen Opfer hergestellten Instrumente, wie sie den Heiden als zauberkräftig galten[5]), den christlichen Priestern als Teufelshandwerk erscheinen. Auch hier wurden die Priesterinnen zu Hexen, die Priester zu Teufeln. — Der Kulturgeschichte ist die Herstellung von Musikinstrumenten aus Knochen von Tieren eine bekannte Thatsache. Die Sage von dem racheverkündenden Flöten-Knochen des Ermordeten ist in Deutschland und Bulgarien zu Hause.[6]) Hermes fertigte die Leier aus Schildkrötenschalen.[7]) Ein Pfarrer Magerus eiferte noch im Jahre 1788 darüber, dass die Dorfburschen zur Kirmeszeit einen Pferdeschädel mit

1) Grimm, Myth.[4] 2, 896; Nachträge 190. Vgl. auch S. 709 Anm. 1; 708; 874; 877.

2) Ebenda 1, 58.

3) Der Mystik des Pferdekopfes entspricht wieder die des Eselskopfes vollkommen; vgl. Compte-rendu de la comm. impér. archéol. (St. Petersburg) 1863 und Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissensch. 1854, S. 48.

4) Es handelte sich um den Vortrag alter Mythen. Ich werde in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. mich ausführlich hierüber verbreiten.

5) Eine Einzelheit verdient hier wohl besonderes Interesse: der deutsche Aberglaube übt das Einbetten von Hülsenfrüchten in einen eingegrabenen Pferdeschädel. Nun vergegenwärtige man sich die universelle Vorstellung, dass (s. o.) der Körper des Opfers zauberkräftig sei; es wird evident, dass man in dem deutschen Volksbrauche einen heidnischen Zug, in dem eingegrabenen Schädel das Haupt des geopferten Rosses zu erkennen hat.

6) [R. Köhler, Aufsätze 1894 S. 90.] — 7) Zeitschr. für Ethnol. 1, 49.

Katzendärmen überspannten und neben dem Hackebrett darauf schnurrten zu teuflischem Halloh und Hopsa.[1])

Uralte mythische Bezüge verschiedener Art hat der im ganzen Mittelalter vorkommende und in den Hexenprozessen seine verderbliche Wirkung ausübende Glaube, dass namentlich bevorzugte Frauenspersonen, also im Sinne der christlichen Theologie Hexen, verschiedene Gestalten annehmen können. Diese Meinung hat ihre tiefste Wurzel in jener völkerpsychologisch überall vorhandenen Anschauung, dass „die Grenzen zwischen Mensch und Tier verwischbar seien“, woraus dann wieder als wichtiger socialer Faktor die den sogenannten Naturvölkern so bekannte Sodomie floss.[2]) Hier weise ich auf die klassische Analyse des „Eselsmärchens“ durch Weinhold hin.[3]) Sodomie war es ja auch, was den unglücklichen 'Hexen' mit Vorliebe vorgeworfen wurde. Die Produkte dieser angeblichen Vermischungen von Mensch und Tier mussten naturgemäss mindestens Reste tierischer Erscheinungen zeigen. Noch weisen Ausdrücke wie 'Wolfsrachen', 'Hasenscharte' u. s. w. auf diese dunkelsten Punkte unserer Sittengeschichte hin. Überall galten solche Abnormitäten als monströs. Der babylonische, zum Religionssystem erhobene Aberglaube sah in ihnen Vorboten oder Mittel, die gefährdendsten politischen Umwälzungen zu zeitigen.[4]) Der pes equinus, Pferdefuss, ist in die moderne medizinische Terminologie als Bezeichnung einer gewissen Degeneration der Unterschenkel aufgenommen. — Die Verwandlung der Hexen in Rosse läuft also der heute noch geglaubten Metamorphose in Krötengestalt u. s. w. parallel. Sie ist gewöhnlich einem spontanen Willensakt der sich Verwandelnden entsprungen, kann aber auch durch böswilligen Zauber hervorgerufen werden. Dann wird, wie man Mädchen durch Überwerfen von Schwanenhemden in Schwäne, Männer durch Bedecken mit einem Wolfsfell in Wölfe u. s. w. verwandelt — das zu Grunde liegende Prinzip habe ich an anderem Orte zu erklären versucht[5]) — gewöhnlich ein das Ross bedeckender Gegenstand, ein Zaum, ein Sattel, über den der Verzauberung Unterliegenden geworfen. Echt germanisch ist der Zug, dass die sich zurückverwandelnde Hexe an den Nägelmalen der Huf-Beschläge ihre frühere Pferdegestalt auf Händen und Füssen kenntlich macht und dass

1) Jähns 1, 322. Hier haben wir die beste Illustration zu dem Treiben bei den altgermanischen Pferdeopfern (Hexenmahlen!).

2) Besonders beweisend sind Eigennamen wie Hrappe (vgl. Simon, Geschichte des Glaubens 283) und zahlreiche andere Pferdenamen, die auf Helden übertragen wurden und in denen schon Grimm, Myth.[4] 1. 325 einen Beweis für die Vertraulichkeit in dem Umgang von Mensch und Ross erblickte. Die entsprechenden sehr zahlreichen Nomina propria der altgriechischen Litteratur stellt Fick, Personennamen 393, vgl. Jähns 1, 217, zusammen. Die von mir zu diesem Zwecke untersuchte Sanskritlitteratur enthält genaue, an anderem Orte zu erwähnende Analogien.

3) Weinhold, Abh. d. Akad. d. Wissensch. z. Berlin 1899.

4) M. Yastrow, Religion of Assyriā and Babyloniā.

5) Globus 1900, 291 b.

sie bisweilen ein Hufeisen verliert. Solchen einzelnen Teilen der Geisterrosse schreibt der deutsche Volksglaube gern mystische Kraft zu: der Kot der Pferde des wilden Jägers, die Holzsplitter seiner reparaturbedürftigen Deichsel, verwandeln sich in Gold. Ein anderes Moment, nämlich das Reiten des Teufels auf diesen Hexen-Pferden, wird zum Schlusse zu erklären sein. Nur soviel sei hier gesagt, dass in dem Reiten einer Gottheit auf einem Tiere, d. h. in dem leiblichen Sichaufdasselbesetzen, es besitzen, der ideelle Besitz, die begriffliche Coïncedenz, zum Ausdruck kommen soll; dass also der die Hexe reitende Teufel seinem Wesen nach mit dem älteren pferdegestalteten Teufel zusammenfällt. Schliesslich spielt noch die alte Mahren-Auffassung, das 'Drückengehen' der Seelen einzelner Personen eine Rolle. — Die alten Berichte von der Verwandlung von Zauberinnen in Pferde, welche eine eingehende Darstellung gefunden haben[1]), erschienen der christlichen Kirche, in deren Augen sie bloss satanisches Blendwerk waren, als Vorspiegelungen, die vor dem Auge des Frommen nicht Stand halten konnten. „Dies Weib ist nicht verwandelt, sondern eure Augen sind verblendet", sagte der heilige Macarius, als er durch Übergiessen mit Weihwasser die Stute wieder zur Frau machte.[2]) Der Volkswitz hat solche Verwandlungen bisweilen als Strafen für unsittlichen Lebenswandel angesehen. In katholischen Gegenden wurde die bekannte Figur der Pfaffenköchin dazu erwählt; nach anderen Sagen sollen die Wirtschaftsführerinnen der Pfarrer, wenn sie unsittlich gelebt haben, in Pferde verwandelt werden.[3])

Als Beispiele für die den verlorenen Hufeisen zugeschriebene Zauberkraft seien folgende Erzählungen genannt: auf der Pardatsch-Alp glaubte man, dass ein dort hausender Gaul bisweilen Hufeisen verliere und diese gegen Hexen und Truden gut seien. — Eine Gattung mit fünf Löchern heisst Pfaffeneisen, eine andere soll den Weibsleuten abgefallen sein, welche der Teufel in Pferde verwandelte und dann auf ihnen ritt.[4]) Nach einem anderen Tiroler Volksglauben sollen die Hufeisen, die den in Teufelsrosse verwandelten Weibern abfallen, das Material zu zauberkräftigen Waffen liefern.[5]) Von dem Reiten der Teufel auf Hexen hören wir häufig;[6]) die Entdeckung des Frevels findet dann durch das Haftenbleiben von blitzenden Hufeisen an Händen und Füssen statt.[7]) Eine besonders interessante Sage aus Mecklenburg berichtet kurz folgendes[8]): ein Mann wurde

1) Petersen, Hufeisen: Jahrb. f. Landesk. von Schleswig-Holstein 8, 230.
2) Zeitschr. f. Ethnol. 1, 54.
3) Alpenburg 251. (R. Köhler, Kl. Schriften 3, 265f.)
4) Alpenburg 211.
5) Alpenburg 252.
6) Zeitschr. für Ethnol. 11, 282.
7) Mannhardt, Baumkult 1, 120 und namentlich Petersen a. a. O.
8) Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1, 121; Jähns, Ross und Reiter 1, 412; Wuttke, Abergl. § 256 und häufig.

jeden Morgen schweisstriefend in seinem Bett vorgefunden. Er war von der Hexe geritten worden, welche in diesem Falle seine eigene Hausfrau war. In der Nacht ist die Hausfrau mit einem Zügel zu ihm gekommen und hat ihm diesen umgeworfen. Der Zügel bewirkte Verwandlung in ein Pferd. Der Knecht wirft den Zügel der Frau um, diese verwandelt sich in eine Stute und wird nach einigen Tagen mit vier blanken Hufeisen beschlagen vorgefunden. — Zweifellos haben psychopathische Elemente an der Entstehung solcher Sagen einen Anteil gehabt. Wir erwähnten den typischen Alpdrückentraum. Das Fieber reitet nach altem Sprachgebrauch den von ihm 'Befallenen'; man spricht von einem 'durch den Teufel Gerittenen'. Hinter dem Satan versteckt sich hier das ganze Heer der alten Krankheitsdämonen. Dazu kommen die namentlich in den Morgenstunden sehr gewöhnlichen Träume, in denen man von irgend einem schnellfahrenden Vehikel entführt zu werden glaubt: das Vorüberjagen der Traumbilder stellt sich als Vorbei-Reise des Träumenden an diesen regellosen Phantasiegestaltungen dar. Jeder, der darauf achtet, wird leicht bemerken, dass er vor dem Erwachen häufig von einem Durcheilen von Gegenden u. s. w. zu Pferde, Wagen, Eisenbahn, ja, wie ich versichern darf, zu Zweirad und Stufenbahn geträumt hat. Auch hallucinatorische Zustände spielen eine Rolle: das berüchtigte Haschisch erzeugt den Fliege-Traum, der manchen Individuen bei dem Versuche, sich über Ströme u. s. w. hinwegzusetzen, das Leben gekostet hat. Man vergegenwärtige sich, dass der Traum als Wirklichkeit galt und die Hexen grösstenteils an psychopathischer Minderwertigkeit litten, die sich unter dem Einfluss von stimulierenden Mitteln, wie der bekannten Hexensalbe, überdies exacerbierte. Ich sehe also in den Sagen von der Verwandlung von Menschen, namentlich Weibern, in Pferde Reste uralter Zauberei-Erzählungen, vermischt mit den Anfängen jüngerer Spekulation, die auf dem Gebiete der psychischen Aberrationen Klarheit schaffen soll. Insofern nun, als man die Hexenwesen auf diesem Felde sich bethätigend dachte, gehört die Lehre von ihrem 'Reiten' erkrankter Personen in das Gebiet unserer Arbeit, zumal ja betont worden ist, dass in den Krankheitsdämoninnen Seelen Verstorbener oder anderswie aus ihren Leibern gefahrener Individuen gesehen wurden.

Der Glaube an die seelenraubende Funktion pferdegestaltiger Weiber hat noch eine andere, rein mythische Wurzel. Längst haben selbst diejenigen, die der Auflösung unserer altgermanischen Gottheiten in Naturgewalten sich widersetzten, in den Walkyren als den Attributen Wotans Symbole der Sturmwolken gesehen oder sie wenigstens auf einer gewissen Stufe der Mythenbildung als mit diesen identifiziert erkannt. Die 'Schlachtenmädchen' als Beigaben Wotans erscheinen als solche ausschliesslich auf Rossen, holen Gefallene auf Rossen nach Walhall u. s. w. Wotan selbst entführt nicht minder als der zu ihm in Beziehung gesetzte

'wilde Jäger' die Seelen Verstorbener.[1]) Dass diese seine Funktion zugleich als strafende Handlung, als Rache für die Übertretung seines Gebotes des unbedingten Schweigens, gilt, ist bereits erwähnt worden. Die diesem Vorgang zu Grunde liegende Naturerscheinung ist am durchsichtigsten, wie mir scheint, in der niederösterreichischen Sage, nach der die Bewohner von Amstetten zuweilen einen riesigen Mann auf weissem Rosse auf den Bergen reiten sehen, und das bedeutet allemal Regen.[2]) Ganz offenbar ist hier der alte Heidengott mit seinem grauen, umhüllenden Mantel angedeutet. In der dahinjagenden Sturmwolke sah man zugleich den Götterkönig Wotan und die Walkyren, die Totengottheiten und die irdischen Wesen, die diese auf ihrem Zuge mitnahmen. Den Walkyren stehen die ebenfalls seelenraubenden griechischen Sturmdämoninnen, die Harpyien, am nächsten[3]), die ebenfalls Pferdegestalt haben, wie Wotan mit dem Pferd zu einer Figur zusammenschmilzt. Die ausserordentliche Verbreitung des Glaubens an das Eingehen des Verstorbenen in den Wind wird aber namentlich durch die in germanischen Ländern überaus weit verbreitete Ansicht erwiesen, dass Verstorbene, namentlich Erhängte, einen Sturm verursachen oder umgekehrt das Sprichwort sagt: Es hat sich jemand erhängt, denn draussen stürmt es plötzlich.[4]) Noch deutlicher ist die Tiroler Volksanschauung, nach der ein eigentümlicher Wind, der auch entsteht, wenn sich jemand erhängt hat, das Herannahen des Teufels meldet.[5]) Ganz offenbar handelt es sich hier um den seelenentführenden Schlachtengott, der den plötzlich Verstorbenen abholt. Dass man die Erhängten vornehmlich damit auszeichnete, von dem Windteufel mitgenommen zu werden, liegt vor allem an der Schimpflichkeit des Todes durch Erhängen, der den mit ihm Bestraften oder ihn Suchenden dem heidnischen Gott auslieferte. Zugleich aber sei daran erinnert, dass auch Wotan nach der Edda neun Tage lang an einem Baum hing. Die besonderen Bezüge der vorerwähnten Gebilde des Seelenglaubens zu einzelnen Bergen finden ihre Erklärung in der Thatsache, dass die schweren Sturm- und Gewitterwolken, in denen man die Figuren des Wotan, der Walkyren, d. h. der späteren Hexen, der entführten Toten u. s. w. zu sehen glaubte, sich häufig auf Bergen lagern. Die an exponierten Punkten tobenden Frühlingsstürme müssen die Meinung von Versammlungen geisterhafter Wesen auf solchen Höhen verstärkt haben. Gelten doch die Häupter der Berge überall als Sammelplätze göttlich verehrter Wesen[6]) und glaubte man doch die Höhen derselben stets von Geistern belebt. Daher die unzähligen nach dem Namen des Pferdes benannten Berge der deutschen

1) Grimm, Myth.[4] 2, 770 ff. erwähnt solche Luftentführungen.
2) Jähns 1, 277.
3) Milchhöfer, Anfänge griechischer Kunst 64.
4) Wuttke, Aberglauben im Register unter Erhängen.
5) Alpenburg 252.
6) Mogk giebt in seiner germanischen Mythologie ähnliche Ausführungen.

Länder.[1]) Der thüringische Horselberg war z. B. Aufenthalt der Holda und ihres Heeres und zugleich Sammelort der Hexen[2]), d. h. der berittenen Walkyren, denen die Entführung der Seelen (Holda hütet die Seelen) auf die deshalb Horselberg, d. h. Pferdeberg, genannte Anhöhe zugeschrieben wurde. Schliesslich sei als Beweis dafür, wie zäh die Erinnerung an die Pferdegestalt der seelenraubenden Dämonen im Volksgemüt haftete, der eigentümliche Zug mancher Sagen erwähnt, die von der besonderen Sympathie von Pferden für die Erscheinung der wilden Jagd berichten. Die auf der Weide befindlichen Tiere werden durch die letztgenannte Erscheinung stets verwirrt, ja sie spannt demjenigen, der sie beschimpft, sogar das Pferd aus, wie slavische Sagen berichten[3]), d. h. die Geisterrosse werden durch irdische Rosse, wie die menschengestaltigen Geister durch lebendige Menschen verstärkt. Ganz offenbar also ist die Funktion des Rosses hier eine seelenentführende.

Das kulturhistorische Facit, das eine vergangene Zeit aus diesen Gebilden ihres Glaubens gezogen hat, muss, entsprechend der Eigenart dieses Glaubens selbst, vorzugsweise auf dem Gebiete der Totengebräuche liegen; die enge Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier, wie sie den entwickelten Völkerideen ihr charakteristisches Gepräge gab, wird sich vornehmlich in der Thatsache kundgeben, dass man das Pferd zur wichtigsten Grabmitgabe machte. Dies zu erweisen und die speciellen Differenzierungen der zu Grunde liegenden Idee zu untersuchen, muss aber das Thema einer besonderen Auseinandersetzung sein.

Die Eibe in der Volkskunde.[4])

Von **Elisabeth Lemke.**

I. Namen der Eibe.

Albero della morte. Italien (Pierers Konvers.-Lexikon, herausgeg. von Kürschner 1889).

Bandbaum, Bandstrauch (G. Pritzel und C. Jessen, Die deutschen Volksnamen der Pflanzen 1882). — Barlind. Schweden (Briefl. Mitteilung

1) Zusammenstellungen von Eigennamen finden sich bei Jähns, Ross und Reiter. Damit findet auch die Frage von Andree, Braunschweiger Volkskunde 128 (vgl. v. Hammerstein-Loxten, Bardengau 52), ihre Beantwortung: „Worauf deuten die vielen Hingstbarge, Rossberge, Schimmelberge in der von der Pflugschar unberührten Lüneburger Heide?“

2) Grimm, Myth.[4] 2, 882. Bartsch, a. a. O. 1, 5. 142.

3) Schulenburg, Wendische Sagen 133.

4) Überzeugt von der Lückenhaftigkeit dieser bescheidenen Zusammenstellung, behalte ich mir eine Fortsetzung vor, für die ich freundliche Beiträge erbitte.

von Arthur Feddersen in Kopenhagen. Bar = Nadel). — Beereneibe (Paul Korschelt, Über die Eibe und deutsche Eibenstandsorte. Progr. d. R.-Gymn. in Zittau 1897.) — Bogenbaum (Pritzel u. Jessen: Gleditsch. Karl Gottfried Hagen, Preussens Pflanzen 1818).

Cedern vom Libanon (Korschelt. Vergl. unten Abteilung VI). — Cis. Polen (Karl Sajó, Bruchstücke aus der Geschichte der Eibe. im Rahmen der menschlichen Kulturgeschichte; Prometheus 1899, No. 558). — Cis zwyczayny. Polen (K. G. Hagen).

Dachspaum (Pritzel u. Jessen: Megenberg).

Ebe, Eben (E. A. Rossmässler, Der Wald). — Ebenholz (Carl Bolle, Andeutungen über die freiwillige Baum- und Strauchvegetation der Provinz Brandenburg 1887). — Ebfa. Altungarisch (K. Sajó, Einige Beiträge zur Geschichte des Eibenbaumes. Prometheus 1899. No. 471: „Der andere heute ebenfalls schon verschollene altungarische Baumname, welcher sich eventuell auf unseren Gegenstand beziehen dürfte, ist ebfa. Da aber eb im Ungarischen auch „Hund“ bedeutet, so kann ebfa nicht mit jener Sicherheit als Eibe aufgefasst werden, wie iwafa. Immerhin ist es aber möglich, dass eb in diesem Falle mit ib und eib gleichbedeutend ist.“) — Ebichholtz. Mitthd. (Pritzel und Jessen). — Echenbaum (Bechstein, Forstbotanik 1810). — (Effe, Effernbaum.) In Zusammenhang mit einem Missverständnis. (Johannes Trojan, National-Zeitung 1889, 18. Aug.: „Diese Verwechslung [eine Ulme zu Wietmarschen in der Grafschaft Bentheim betreffend, von A. von Perger, Deutsche Pflanzensagen als Eibe bezeichnet] scheint auf den ersten Blick unbegreiflich; sie erklärt sich aber sehr leicht. Wegen des gleich dunkeln, rotbraunen Holzes ist der Name der Eibe auf die Ulme übertragen worden. Wenn im westl. Deutschland die Ulme Yper (in Holland Ypen), Iper. Effe. Effernbaum und Yfenbaum, auch in Mecklenburg Ibenbaum und in Schlesien Effe genannt wird. so ist dies dasselbe Wort. das sonst hochdeutsch Eibe, niederdeutsch Ibe oder Ive lautet. Also kann man aus dem blossen Namen [jene Ulme zu Wietmarschen war unter der Bezeichnung „Yper“ bekannt], den man in einem Schriftwerk findet, nicht ersehen, was für ein Baum gemeint sei. Man muss dazu eine Beschreibung des Baumes haben oder ihn selbst sehen können, um zu entscheiden, ob es eine Eibe oder eine Ulme ist. In dem übrigens vortrefflichen Pergerschen Buche wäre [dies] also zu berichtigen.“) — Eglus. Litauen (K. G. Hagen). — Eia. St Gallen bei Sargans und Obertoggenburg (Pritzel u. Jessen). — Eie, Eiebaum. Zürich (Pritzel u. Jessen: Rossmässler). — Eienbaum. Eife (Rossmässler). — Eisenbaum (Pritzel u. Jessen: Münchhausen. — Rossmässler). — Eiwebuhm. Siebenbürgen (Pritzel u. Jessen). — Éow. Angels. (Fr. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache 1894). — Esenbaum. Eve (Rossmässler). — Ey. Bern (Pritzel u. Jessen).

Förchenholz (Grimm, D. Wörterbuch).

Gemeiner Eibenbaum (K. G. Hagen. — Carl Hoffmann, Botan. Bilderatlas 1884). — Gyenbaum (Pritzel und Jessen: Bechstein, Rossmässler).

Hageie. Schweiz (Pritzel u. Jessen).

I. Luzern, Bern (Pritzel und Jessen). — Iba. Zürich, St. Gallen (Pritzel u. Jessen). — Ibar. Mitthd. (Pritzel u. Jessen). — Ibe. Dänisch (Grimm); niederdeutsch (Trojan); Graubünden, Göttingen. mitthd. (Pritzel u. Jessen); Mittel- u. Süddeutschland (Korschelt). — Ibenbaum. Mecklenburg (Trojan; Pritzel u. Jessen: Bock, Hildegard); Mittel- u. Süddeutschland (Korschelt, K. G. Hagen, Rossmässler). — Ibenholt. Dän. (Grimm). — Ibenholz (Rossmässler). — Ibentro. Dänemark (Feddersen: „Das dänische Wort Ibentro sehe ich auch als ursprünglich für Taxus baccata gebraucht an“) — Ibf. Graubünden, Schaffhausen, Luzern (Pritzel und Jessen). — Iboum. Niederrhein; 15. Jahrh. (Pritzel u. Jessen). — Ibsche. Schweiz (Pritzel u. Jessen). — Id. Schwed. (Grimm). — Idegran. Schweden (Pierer); Norwegen (Feddersen: „Der Name Idegran findet sich schon in den alten Sagen“). — Ideträd. Schwed. (Pierer). — Ie. Glarus (Pritzel u. Jessen). — Iepenboom. Holland (Pierer). — If. Französ. (Grimm); Bern (Pritzel u. Jessen; Rossmässler). — If commun. Frankreich (Pierer). — Ife (Ch. Gilow. De Planten as man to seggt un wat 's seggen. 1878. Bechstein). — Ifen (Ludwig Bechstein. Mythe. Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewusstsein des deutschen Volkes 1, 105. 1854). — Ifenbaum (Pritzel u. Jessen: Heppe; Rossmässler). — Ige, Iigo Althd. (Pritzel u. Jessen). — Ilvenholt. Mitthd. (Pritzel u. Jessen). — Immergrün (Hoffmann). — Isenbaum (Pritzel u. Jessen; Heppe). — Isten (Rossmässler). — Iubhar. Ir. u. gäl. (Grimm). — Iughar. Gäl. (Grimm). — Ìv. Ags. (Grimm). — Iva. Spanisch (Korschelt). — Ivus. Mittellat (Korschelt). — Îw. Angels. (Korschelt). — Ìwa. Ahd. (Grimm. Schmeller, Bayr. Wörterbuch I [1827—37]. S. 16). — Iwafà. Ungarn (Sajó, Prom. No. 471: „Es kommen in der ungarischen Litteratur des 13. Jahrh., also aus der Zeit der Könige vom Hause Árpád, zwei heute schon verschollene Baumnamen vor. von welchen wenigstens der eine ganz entschieden mit dem west- und nordeuropäischen Namen der Eibe gleichen Ursprung hat. Dieser Name ist iwa-fa (arbor. quae iwafa dicitur) aus dem Jahre 1264. Iwafa ist seitens ungarischer Fachleute nicht auf die Eibe bezogen worden. sondern wurde als undeutbar hingestellt, mit der Bemerkung, dass der Ausdruck vielleicht einen modernden Baum bezeichnet haben dürfte. An den Eibenbaum dachte man wahrscheinlich deshalb nicht. weil er im heutigen Ungarisch tiszafa und ternyöfa heisst. Es ist mir aber unmöglich, daran zu zweifeln, dass iwa mit den nordeuropäischen und französischen diesbezüglichen Worten (iw. if) identisch sei“). — Ìwe. Mhd. (Grimm; Pritzel u. Jessen: Schmeller). — Iwenbaum (Pritzel u. Jessen: Hildegard, Syn. apoth.). — Iwenbôm. Mönkhagen bei Rostock (Georg Bloos, Köln. Ztg. 8. März 1896). — Iwiebom. Althd. (Pritzel u. Jessen).

Kandelbaum (Pritzel u. Jessen: Perger). — Kreuzruthen. Bayern. an der Iller (Pritzel u. Jessen).

Nasso. Italien (Pierer).

Pippenholz. Salzburg (Pritzel u. Jessen).

Rotheibe. Österreich. Bayern (Pritzel u. Jessen. Hoffmann). — Rothhalber. Österreich, Bayern (Pritzel u. Jessen).

Smerdźacy stom, Stinkbaum. Oberwendisch (Bolle).

Taks. Takstro. Dänemark (Feddersen. Tro = Baum [?]). — Tasso. Italien (Pierer). — Tax. Münsterland (Pritzel u. Jessen). - Taxbaum (Rossmässler, Gilow). — Taxbom. Pommern (Pritzel u. Jessen). — Taxboom. Münsterland (Pritzel u. Jessen. Rossmässler). — Taxdan (Gilow). — Taxe. Österreich (Pritzel u. Jessen). — Taxen. Münsterland (Pritzel u. Jessen). — Taxtanne (Gilow). — Taxtræ. Dänemark (Pierer). — Taxus, Lat. — Taxusbaum (Gilow). — Teiz (Bolle: Bekmann). — Tejo. Spanien (Pierer). — Ternyöfa. Ungarn (Sajó, Prom. No. 471). — Theisholz. Bei den Deutschen Ober-Ungarns (briefl. Mitteilung von Prof. Otto Herman in Budapest). — Ties. Slavisch (Fischer, Verhandl. der Berl. Gesellschaft für Anthropol. 1886, 309). — Tis. Böhmisch (Pierer).

Tisă. Rumänisch (briefl. Mitt. von W. v. Engelbrechten in Bukarest). — Tisina. Slovakisch (Herman). — Tisovystrom. Böhmisch (Pierer). — Tisowo drewo. Slovakisch (Herman). — Tiszafa. Ungarisch (Herman. Sajó. Prom. No. 471. Pierer). — Tiszafenyo. Ungarisch (Pierer).

Yb. Mitthd. (Pritzel u. Jessen). — Ybaum (Grimm). — Ybe. Mitthd. (Pritzel u. Jessen). — Ybenbaum. Bern, Luzern. Mitthd. (Pritzel u. Jessen). — Yew. Englisch. — Yewstree. Englisch (Pierer). — Yf. Französisch (Grimm).

Zies. Polnisch (Sajó, Prom. No. 558).

II. Abgeleitete Ortsnamen.

Alt-Eibau. Kirchdorf, sächs. Kreishauptmannschaft Löbau (Pierer).

Bei der Eibe, eine Forstabteilung im böhm. Voigtbacher Revier. im Isergebirge (Korschelt).

Cisbusch, ein sehr grosser Eibenhorst: Westpreussen. Kreis Schwetz (H. Conwentz, Die Eibe in Westpreussen: Abhandlungen zur Landeskunde der Provinz Westpreussen 1892). Vgl. Ziesbusch. — Ciss. Westpreussen, Kreis Berent und Kreis Konitz (Conwentz). — Cissewie. Westpreussen, Kreis Konitz (Conwentz). — Cissewo. Westpreussen. Kr. Marienwerder (Conwentz).

Eiba, Eibacher Brunnen (Korschelt). — Eibau s. Alt-Eibau. — Eibelstadt (C. Brock, Ein deutscher Eibenbestand). — Eibenberg in Thüringen (Korschelt). — Eibendamm, Schutzbezirk. Westpreussen, Kr. Pr.-Stargard (Conwentz). — Eibenhorst. Westpreussen. Kr. Schwetz. — Eibenrand. in der Nähe des Kochelfalls (A. Bormann. Wanderer im

Riesengebirge 1. Jan. 1893). — Eibenschitz, Stadt in Mähren. Bezirkshauptmannschaft Brünn (Pierer). — Eibenspitz (Brock). — Eibenstock, Stadt, sächs. Kreishauptmannschaft Zwickau (Pierer). — Eibicht, Forstabteilung unweit Zittau (Korschelt). — Eibicht, Forstabteilung unweit Zittau (Korschelt). — Eibighäuser, Teil von Ottengrün bei Ölsnitz (Korschelt: Hey). — Eibiswald, Steiermark (Jos. Niessen, Tausendjährige Taxusbäume a. d. Gute Burwinkel b. Mettmann; Düsseld. N. Nachr. 30. Aug. 1895). — Eibsee, in den bayerischen Alpen. — Euba (Korschelt). — Eubabrunn, bei Adorf (Korschelt, Hey). — Eubenberg, bei Chemnitz (Korschelt). — Eyb, Dorf bei Ansbach. — Eybau = Eibau (Korschelt: Eine Chronik von Eybau, aus dem Jahre 1800). — Eybawald, bei dem auf preuss. Gebiete liegenden Gefell (Korschelt, Hey).

Ibeda (Brock). — Ibenberg, Dorf, Kr. Kurische Nehrung. — Ibengarten, unweit Gladbach (Brock). — Ibenhain (Brock). — Ibenhorst in Ostpreussen, durch seinen Elchbestand bekannt. — Ibenwerder in Westpreussen, Kr. Schlochau (Conwentz). — Iberg, Bergstädtchen (Langsdorff, Zur Kenntnis der Flora des westl. Oberharzes; Die Natur 1889, No. 24). — Idehult, Idelund, Idmyren, Idö, Idskår in Schweden (Conwentz, Die Eibe in der Vorzeit der skandinavischen Länder, Danziger Ztg. 1897 No. 22934, bemerkt beiläufig, dass es auch einen Fischnamen id giebt (Idus Melanotus), und dass einzelne Ortsbezeichnungen, wie Idsjö und Idsbäck auch wohl von diesem herrühren mögen). — Ifta (Brock). — Iven, Dorf bei Anklam (Langkavel, Die Natur 1892, No. 5). — Iwitz, Landgemeinde in Westpreussen, Kreis Schwetz (Conwentz). — Iwitzno (Korschelt, Conwentz).

Neu-Eibau, Dorf bei Eibau (Pierer). — Neu-Iwitz, Landgemeinde in Westpreussen, Kr. Schwetz (Conwentz).

Taxberg (Korschelt). — Teeze (Bolle). — Teizenhorst, im Drömling Lüneburgischen Anteils (Bolle: Beckmann). — Theisholz, D., Tiszolcz, U., Tiszowec, Sl. Im Com. Gömör (Herman). — Tiszowica, im Com. Krasio-Szöreny (Herman). — Tiszownit, im Com. Neogràd (Herman).

Uebenwerder, vgl. Ibenwerder.

Zeissholz, bei Hoyerswerda, Pr. Oberlausitz und bei Königsbrück (Korschelt). — Ziesbusch in Westpreussen, Kr. Schwetz (Conwentz, Der grösste Horst lebender Eiben unserer Provinz). S. Cisbusch.

III. Abgeleitete Personennamen.

Eiba, Nürnberg (1901, Tabakshandlung). — Eibe, Berlin (Adressbuch 1901 und 1902). — von Eibe (Die ersten Besitzer des Dorfes Eibau unweit Zittau, Sachsen haben sich von Ybe oder Eybe geschrieben und sind schon in Urkunden des 13. Jahrh. genannt worden. Korschelt. — Das fränkische Geschlecht von Eyb, dem der in der Berliner Siegesallee ver-

ewigte Ritter Ludwig von E. (1417—1502) und sein Bruder Albrecht, der berühmte Humanist, angehörten, war ursprünglich wohl in Eyb bei Ansbach ansässig). — Eibel, Berlin. — Eibenbauer. (Auch in Hermsdorf, an der Kynastseite, haben wahrscheinlich Eiben gestanden, da der Name Eibenbauer dort jetzt noch vorhanden ist. Bormann 1893.) — Eibenschitz, Ungarn (Herman). — Eibenschütz, Eiberle, Eibers, Eibert, Eibich, Eibig, Eibl, in Berlin. — Eiblhuber, Salzburg (1901, nahe der Salzach- und Imbergstrasse). — Eibner, Berlin. — Friedrich Eibner, Architekturmaler, 1825—1877. — Eibsohn, Berlin.

Taxwedel, Taxweiler, Berlin.

von Ybe, vgl. von Eibe.

IV. Die Verwertung des Holzes.

Bekanntlich wird die Bezeichnung 'Eibe' auf das Runenalphabet zurückgeführt.

'Runen', sagt Weinhold[1]), 'sind in der ältesten Zeit nicht Buchstaben in unserem Sinne, sondern Anlautzeichen bestimmter Worte, die ihnen als Namen unterlagen. Erst in jüngerer Zeit trachtete man nach Erweiterung. Das älteste unter diesen neuen Zeichen ist die Rune y, die zugleich das Flexions- und Bildungs-r (ir, ur) ausdrückt; sie erhielt den Namen yr: Eibe, Bogen. Die anderen geben sich schon dadurch als noch später kund, dass ihnen gar kein Name mehr beigegeben ward; man war also schon völlig von der alten Auffassungsweise abgekommen. Das altnordische Eibe-Zeichen war y, r, ẏr, ᛦ und ᛦ. Die gewöhnliche Waidwaffe war der Bogen, meist von Eibenholz (ybogr), mit Pfeilen und Kolben (örum skiota af ybogi, Gođrunarharm 18. kolfifleyja, Rîgsm. 43).'

Der germanische Bogen ward vorzugsweise aus Ulmen- und Eibenholz geschnitzt, weshalb er selbst Ulme (âlmr) und Eibe (yr) hiess, gleichwie der Ger Esche und der Schild Linde. Lehrmeister der Nordgermanen in Handhabung des Bogens wurden die Finnen.[2])

Der zähe Eibenzweig lieferte den alten Germanen den Bügel ihrer Bogen. In der Nähe der Burgen zog man früher Eibenbäume, um Bogen aus ihnen zu schneiden; daher finden sich noch jetzt nicht selten an solchen Orten alte Bäume dieser Art vor.[3])

Aus dem zähen, federnden Holze der Eibe ('So zäh wie die Eibe' lautet ein Sprichwort) schnitten die Deutschen ihre Bogen, und bis spät ins Mittelalter hinein wurden neben jeder Burg Eiben sorgfältig gezogen, damit niemals Mangel an Schusswaffen eintreten könnte.[4])

1) Altnordisches Leben 1856 S. 408, 413, 63.
2) Weinhold S. 205.
3) H. Reling und J. Bohnhorst, Unsere Pflanzen 1889, S. 60.
4) Richard Pieper, Volksbotanik 1897, S. 581f.

Man kennt die Eibenholzlöffel aus den Pfahlbauten des Laibacher Moors in Krain, die ebenfalls aus Eibenholz gefertigten Messer und Handhaben von Feuersteinsägen aus den Pfahlbauten am Bodensee, die in Gräbern gefundenen Eimer und andern Holzgefässe.[1])

Ein wichtiger Beweis dafür, dass die Eibe früher häufiger in Skandinavien war, ist die Thatsache, dass Artefakte von Eibenholz, wie die Untersuchungen von Conwentz ergeben haben, verhältnismässig häufig in Grabstätten und an andern Fundstätten der Vorzeit in den nordischen Ländern auftraten. Im allgemeinen kann man die Wahrnehmung machen, dass prähistorische Sammlungen keine zu grosse Beachtung von naturhistorischer Seite erfahren, und doch wären in vielen Fällen gewiss interessante Resultate für beide Teile zu erwarten. In richtiger Beurteilung dessen ist man jetzt im National-Museum in Kopenhagen zuerst damit vorgegangen, einen Special-Naturhistoriker als Assistenten anzustellen. Herr C. benutzte seinen Aufenthalt in Skandinavien auch dazu, um in den bekannten grossen Museen zu Stockholm, Christiania, Kopenhagen u. a. die hölzernen Gefässe und Geräte einer näheren Betrachtung zu unterziehen, und hat eine erhebliche Zahl derselben mikroskopisch prüfen können. Im Nationalmuseum zu Stockholm fand sich ein jetzt auseinandergefallenes eimerartiges Gefäss aus Eibenholz, und in Lund gab es deren zwei. In Christiania waren aus 23 Funden 18 verschiedene Gefässe von Eibenholz gefertigt; dieselben gehören der jüngeren römischen, der Völkerwanderungs- und der Wikingerzeit an. Von den sehr reichen Vorräten des Museums in Kopenhagen wählte der Vortragende 26 verschiedene Holzgegenstände aus, und die mikroskopische Untersuchung derselben ergab, dass sie durchweg der Eibe angehören. Es sind kleinere und grössere Eimer (bis 28 *cm* hoch), ein Messeretui und mehrere Bogen. Die bezüglichen Fundorte verteilen sich auf Jütland, Seeland, Fünen und Bornholm. Der Zeitstellung nach gehen die dänischen Stücke vom 8. oder 7. Jahrh. v. Chr. bis in das 9. Jahrh. n. Chr., d. h. sie erstrecken sich über einen Zeitraum von 1600 Jahren. Auch das Museum in Kiel enthält eine Anzahl Bogen aus Eibenholz. (Die dazu gehörigen Pfeile sind dagegen aus Kiefernholz gearbeitet.) Im ganzen hat der Vortragende in den skandinavischen Ländern 61 verschiedene Holzgeräte untersucht, und davon bestanden 50 aus Eibenholz. Dies Ergebnis ist sehr bemerkenswert, zumal die Objekte, nach dem übereinstimmenden Urteil der nordischen Archäologen, nicht etwa von Süden importiert, sondern durchweg einheimischen Ursprungs sind; es ist überraschend besonders für Dänemark, wo heute die Baumart urwüchsig nur an einer einzigen Lokalität (Veilefjord) bekannt ist. — Schon früher waren hier und da, besonders auf dem Continente, z. B. in Ungarn, Sachsen und Schlesien, prähistorische Holzgefässe von botanischer

1) Volkmar Müller, Leipz. Ztg. 15. Aug. 1899.

Seite untersucht worden; es hatte z. B. Hr. G.-R. Ferd. Cohn das Vorhandensein zweier Eibeneimer (ein 27 *cm* hoher Eimer und ein kleineres Schöpfgefäss) in dem bekannten Gräberfelde von Sackrau bei Breslau festgestellt. Aber die bisherigen Funde sind ganz vereinzelt und stehen ihrer Zahl nach in gar keinem Verhältnis zu dem eben geschilderten Auftreten in den nordischen Ländern.[1])

„In seinem Aufsatz 'Ein aussterbender Baum im schlesischen Gebirge' (Wanderer im Riesengebirge. 1. Dez. 1892) bemerkte Hr. E. Fiek, Eibenholz sei vielfach zu Bogen, sowie von Drechslern und Kunsttischlern verwendet worden und werde es von letzteren noch heut in Berchtesgaden, im Salzkammergut und in der Schweiz; in Schlesien sei ihm nur ein einziger Fall derartiger Verwendung aus Glatz bekannt. Ich möchte hierzu erinnern, dass, wie Caspar Schwenckfeld, offenbar aus Schlesien, berichtet, aus Eibenholz zu seiner Zeit nicht bloss Bogen und Spiesse, sondern auch Löffel und kleine Kannen (canthari im „Stirpium catalogus 1600"; Kännlein in „Hirschbergischen Warmen Bades Beschreibung 1607") angefertigt wurden. Dass letzteres bereits in vorhistorischer Zeit in Schlesien geschehen, beweisen die beiden mit Bronzebeschlägen verzierten Eimer aus Eibenholz, welche in einem durch seine zahlreichen Kunstarbeiten in Gold, Silber, Bronze, Bernstein und Glas berühmt gewordenen Grabe zu Sackrau bei Breslau von Hrn. G.-R. Dr. Grempler aufgefunden wurden und die samt dem ganzen Grabfunde jetzt im Breslauer Altertumsverein aufbewahrt werden. Die gute Erhaltung dieser Holzgefässe, die aus dem 3. Jahrh. n. Chr. stammen und daher 16 Jahrhunderte in der Erde gelegen haben, ist ein überzeugender Beweis für die Unverweslichkeit des Eibenholzes, die Schwenckfeld rühmt. Übrigens sind Gefässe aus Eibenholz auch anderwärts in vorhistorischen Gräbern gefunden worden; jetzt scheint diese Verwendung, ebenso wie die zu Weinfässchen für die Reise, die Plinius aus Gallien berichtet, aufgehört zu haben. Auf die ehemalige Häufigkeit der Eibe im Gesenke, wo dieser Baum jetzt nur ganz vereinzelt vorzukommen scheint (Hutberg bei Saubsdorf, Freiwaldau; Lehrer Kern), weist eine Urkunde des Breslauer Bischofs Jacobus von 1520 hin, worin er die Massregeln bespricht, „wenn durch Öffnen der Oder sich Verwendung der Eiben und anderer Hölzer im Freiwaldauer Gebirge zu Masten oder sonst herbeiführen liesse."[2])

„Die Verwendung des Eibenholzes zur Herstellung von allerlei Geräten geht, wie in der Schweiz, wahrscheinlich auch bei uns bis in die jüngere Steinzeit zurück. Unter den aus dieser Periode stammenden Pfahlbauresten von Wismar, die der Vortragende (Conwentz) in dem grossherzogl. Museum zu Schwerin besichtigte, befand sich ehedem ein Gegenstand,

1) Conwentz, Die Eibe in der Volkskunde.

2) Ferdinand Cohn, Bemerkungen über Eiben: Wanderer im Riesengeb. 1. Jan. 1893.

welcher im Jahrbuch des dortigen Vereins für Geschichte und Altertumskunde (32. Jahrg.) als „Harpune aus Eibenholz" beschrieben ist. Leider konnte das bemerkenswerte Stück in der Sammlung nicht wieder aufgefunden werden. Zu Beigaben (in Skelettgräbern i. Schlönwitz b. Schivelbein, Pommern) gehörte auch ein mit Bronze beschlagener Eimer, der aus Holzstäben (von Eibenholz) zusammengesetzt ist. Unter Beigaben eines dem 3. Jahrh. n. Chr. angehörenden Gräberfeldes zu Häven in Mecklenburg befinden sich 5 mit Bronzereifen und -Bügeln versehene Holzgefässe von 13—21,5 *cm* Durchmesser. (Eibenholz.) Im Kieler Museum vaterländ. Altertümer liegt der Überrest eines aus dem Nydamer Moor stammenden, 26 *cm* hohen Holzgefässes, welches ursprünglich von Bronzereifen umgeben war. (Eibenholz.) Das Provinzial-Museum zu Hannover besitzt die Teile von zwei auseinandergefallenen Holzgefässen, deren eines [26,5 *cm* hoch] später im Museum wieder zusammengesetzt ist. (Beide Eibenholz.) Unter den zahlreichen Funden aus vorgeschichtlichen Burgwällen, deren mehr als 200 allein in Westpreussen bekannt sind, ist Eibenholz bisher nicht nachgewiesen worden. In manchen Gegenden ist Taxus früher in beschränktem Masse auch als Bauholz verwendet worden. Vortragender zeigt einen von Hrn. Pastor Lic. Cuno in Eddigehausen bei Bovenden übersandten Abschnitt eines grösseren Stückes, welches angeblich 150 Jahre als Dachsparren in einer Scheuer in Reiershausen gesessen hat. Von dem dortigen Tischler D. Hospes waren daraus Fourniere für einen Sofatisch geschnitten, wobei er die vorliegende Probe übrig behalten hatte. Nach seinen Angaben giebt es in Reiershausen in einem älteren Hause noch einen Kellerbalken, sowie eine 5 *m* lange Schwelle und in einem andern Hause mehrere Fensterrahmen von Eibenholz. Um die Mitte dieses Jahrhunderts sind dort manche Baulichkeiten abgebrochen, welche viel Holz der Art enthielten; und der genannte Tischler hat daraus vornehmlich Lineale verfertigt, die bei den Göttinger Studenten sehr beliebt waren. Sodann hat Taxus im vorigen Jahrhundert das Material zu Tollhölzern geliefert. — Eine andere Verwendung des Eibenholzes in früherer Zeit ist die zu Weberschiffchen. Vortragender legt aus der Tucheler Heide ein der Besitzerfrau Felchner in Altfliess bei Osche gehöriges Exemplar vor, welches der eifrige Lehrer Behrend daselbst ausfindig gemacht hatte." [1])

Im k. Museum für Völkerkunde zu Berlin befindet sich die vollständige Ausstattung eines Alemannengrabes vom Gräberfeld am Lupfen bei Oberflacht im Oberamt Tuttlingen, im Württembergischen Schwarzwald, samt dazugehöriger Bettstelle für den Toten. "Zur Rechten des Bettes liegt die Lanze; zur Rechten des Toten im Bett liegen sein Schwert und zwei Pfeile; ferner hat er seinen Schmuck und seinen aus Eibenholz bestehenden

1) Conwentz, Neue Beobachtungen über die Eibe, besonders in der deutschen Volkskunde: Naturwiss. Wochenschr. 28. Mai 1899.

Bogen und seine Laute, ein sechsseitiges Musikinstrument, bei sich. — Die Gräber von Oberflacht gehören nach ihren Beigaben dem 4.—7. Jahrhundert an.“[1])

In Bezug auf die zusammenfallenden Begriffe „Eibe“ und „Bogen“ erwähnt J. C. v. Schmid[2]): „Eibe = Armbrust mit hölzernem Bogen für Knaben. Den jungen Knaben, die mit den Eiben schiessen, Soll den Sommer alle Sonntag ein batz zu vortail gegeben werden, Ulmer Verordn. v. J. 1531“.

Wie sehr die Eibe einst in Deutschland verbreitet, beweist die alte englische Verordnung, dass die Rügen und Pommern besuchenden Schiffe tüchtige Eibenstöcke heimbringen sollten, damit die Bogenschützen nicht in Verlegenheit kämen.[3])

„Noch am Schluss des 15. Jahrh. hat der Eibenbogen, trotz der Entwicklung der Feuerwaffen, eine solche Rolle gespielt, dass man die Übung in seiner Handhabung zu den ritterlichen Künsten rechnete. (A. Essenwein, Der Eibenbogen. Mitt. a. d. German. Nat.-Museum. 1885, 153.) Er wurde selbst im Kriege noch verwendet, und in Kaiser Maximilians I. Zeugbüchern ist nicht bloss von ihm unter der Bezeichnung „englischer Bogen“ die Rede, vielmehr findet sich auch der Gebrauch desselben abgebildet. Daher kommt es, dass mit dem Eiben- oder Bogenholz, zumal nach England und den Niederlanden, ein schwunghafter Handel betrieben wurde; und es sind uns aus jener Zeit mehrere Aufzeichnungen erhalten, welche ein nicht uninteressantes Bild geben, in welcher Weise dieser Eibenbogenhandel ausgeführt wurde. Unter den Nürnberger Akten im Archiv des Germ. Museums befindet sich ein Fascikel, welches die Papiere der Gesellschaft Christoph Fürer und Leonh. Stockhamer in Nürnberg sowie ihrer Erben und Nachfolger über den mit Eibenholz betriebenen Handel von 1532—1595 enthält. (H. Bösch, Mitt. a. d. Germ. Nat.-Museum 1886, 246.) Der eine Gesellschafter Chr. Fürer war Rat der römischen Kaiser Maximilian I., Karl V. und Ferdinand I., überhaupt ein sehr angesehener Herr; der andere Gesellschafter L. Stockhamer war der beiden erstgenannten Kaiser Sekretär und Ferdinands I. Rat gewesen. Beide hatten ihre Stellungen und Beziehungen zum Hofe benutzt, um ein Privileg zu erlangen, das sich wahrscheinlich recht gut rentierte. In einem Erlass von 1532 wird ihnen auf 6 Jahre das ausschliessliche Recht verliehen, in Nieder-Österreich Eibenholz zu schlagen und zu verarbeiten, damit zu handeln und dasselbe auszuführen. Es wurde den Unternehmern zur Pflicht gemacht, sich über den Ort, wo sie es schlagen lassen wollten, zuvor mit dem Vitztum des Landes zu benehmen, das Holz nur zur gewöhnlichen Zeit, und zwar nur von dieser Arbeit verständigen Leuten schlagen zu

1) Eduard Krause, Ein Alemannengrab: National-Ztg. 13. Febr. 1898.
2) Schwäbisches Wörterbuch 1844.
3) Reling und Bohnhorst, S. 61.

lassen, nur für Bogen taugliches Holz zu schlagen und etwa nicht passendes geschlagenes doch anzunehmen. Aus den vorerwähnten Papieren geht weiter hervor, dass die Gesellschaft in den 50 er und 60 er Jahren das Eibenholz aus Österreich ob der Ens bezog und im Jahre 1559/60 nicht weniger als 36 650 Bogen angenommen hatte."[1])

Korschelt erwähnt, dass im Jahre 1825 eine grosse Anzahl Eibenbäume beim Hafenbau in Swinemünde zur Verwendung kam. Über die Verwendung von Eibenholz zu Radwellen siehe unten Abt. VI. Ein Eibenbaum in Olbersdorf (unweit Zittau) ist zu Brettern verschnitten worden. Eibenholz soll früher in Zittau namentlich zu Fournieren verarbeitet worden sein; hierzu ist es auch besonders geeignet der hohen Politurfähigkeit wegen, in der es, wie gelegentlich behauptet wird, das Mahagoniholz übertreffen soll; und ein Handwerkstischler führte geradezu den Namen des „Eibentischlers".

„Der [Personen-] Name Eibenschütz führt uns zu der im Altertum gebräuchlichsten Verwendung des Eibenholzes zur Anfertigung von Schiessbogen und Armbrustbügeln. Schon Ovid erzählt uns von der gleichen Verwendung dieses überaus harten, dabei höchst elastischen Holzes bei den raublustigen Ituräern. Im Mittelalter mag es in Thüringen, wenn auch in beschränkter Weise, zu Möbeln verarbeitet worden sein; hier und da findet man noch ein einzelnes wohlerhaltenes Stück. Heut dient das Taxusholz in der Hauptsache nur zu feineren Drechsler- und Schnitzarbeiten; besonders geschätzt wird es auch zum Holzschnitt. (Das Holz ist von rotbrauner Farbe, weiss geflammt und von beträchtlicher Schwere. Sein spec. Gewicht beträgt 0,90.)" Brock, Ein deutscher Eibenbestand.

„Das Holz ist hart, rot, nimmt bei der Bearbeitung eine stark glänzende Glätte an und dient zum Einlegen und zu klein gedrehten Kunstsachen." (Hagen.)

Von Josef Altenaichinger in Salzburg, auf dessen Geschäftskarten „Bürsten und Pinselwaren-Erzeugung" steht, wurde mir (1901) mitgeteilt und auf meinen Wunsch schriftlich wiederholt: „Eibe kommt im Lungau, Land Salzburg vor; Bierwechsel aus Eibenholz kosten 25 Kreuzer."

„Tisă (Eibe) kommt in Rumänien selten vor; das Holz ist hart und schön rötlich. Die Mönche verwenden dasselbe, um Löffel und Schüsseln daraus zu machen. (Die „Beeren" hält man für sehr giftig.) Die rumänischen Bauern trachten den Baum nach Möglichkeit auszurotten." (v. Engelbrechten.)

„Der Eibenbaum kommt in Ungarn in geschlossenen Beständen nicht mehr vor; als grosse Seltenheit einzeln im Batony-Gebiet, 400 *m* hoch; in den Karpathen bis 850 *m*, in Siebenbürgen (nach Schur) bis 1500 *m* über d. M. — Die Eibe war Anfang des 19. Jahrh. als Gebirgsbaum noch

1) Conwentz, Die Eibe in Westpreussen.

in Beständen vorhanden, verschwand aber in dem Grade, wie sich die Industrie entwickelte. Sie war vor allem Werkholz für Drechsler, kam aber Mitte des 19. Jahrh. nur mehr als ausgegrabenes Wurzelholz, als Seltenheit, in Verwendung. Mein Vater war Arzt bei der ungarischen Kammer und hatte eine Menge von Holzhauern und Köhlern zu behandeln; da er auch Amateur-Drechsler war, brachten ihm die Waldleute des Bükk gewaltige Wurzeln zum Geschenk. Die Eibe wurde zu Zuckerdosen, Pfefferbüchsen, Jagdbechern verarbeitet, vielfach auch durch Kunsttischler zu eingelegten Arbeiten verwendet." (Herman.)

Eine besonders umfangreiche Übersicht über die Holzverwertung bringt Conwentz: „Nicht nur durch Nürnberger, sondern auch durch hiesige [westpr.] Kaufleute wurde ein lebhafter Handel mit Bogenholz betrieben, und es ist bekannt, dass grosse Mengen davon zur Ordenszeit über Danzig verschifft sind. (Th. Hirsch, Danzig's Handels- und Gewerbegeschichte unter der Herrschaft des Deutschen Ordens, Leipzig 1858, S. 102, 116, 174 u. a.) Daher lag es nahe, die Frage zu untersuchen, ob etwa ein Teil dieser Ware aus unserm eigenen Gebiet herrührte, zumal die obigen [naturwissenschaftlichen] Schilderungen bewiesen, dass der damalige Bestand an Taxus in Westpreussen gar nicht unbeträchtlich gewesen ist. Indessen hat sich nicht ergeben, dass jenes der Fall war, vielmehr geht aus den historischen Aufzeichnungen hervor, dass auch die über Danzig exportierten Hölzer aus Österreich, und zwar aus den Wäldern der Karpathen und des Salzkammergutes stammen. Von dort wurden sie nach solchen Orten hingeschafft, an welchen man sie dann nach Danzig hinabflössen konnte [u. s. w.]. – S. Bock berichtet in seiner Naturgeschichte Ost- und Westpreussens vom Jahre 1782/83, dass das Holz der Eibe zu kleinen Schnitzwerken und gedrehten Kunstsachen, wie Löffeln, Stockknöpfen, Büchsen und Kästchen verarbeitet wird." — In Ibenwerder bei Zanderbrück sind „Ellen und andere Massstäbe" daraus verfertigt worden; anderweitig: Lineale, Hundepfeifen und Hammerstiele; im Karthauser Kreise (Gr. Steinsee) Hobelnasen, Griffe an Holzsägen u. dergl.; im südl. Bayern (Berchtesgaden), im Salzkammergut (Hallstatt): kleine Schalen, Dosen, Eierbecher, Manschettenknöpfe u. s. w. — In Lubainen bei Berent (Westpr.) sind Eibenstämmchen als 'Stampfe' (poln. Tabacznik) zur Schnupftabakbereitung benutzt. — „Der Badewirt Gräser in Elgersburg in Thüringen besass ein ganzes Zimmer-Meublement, das aus Taxusholz vom Veronicaberg gearbeitet war." — In Schlesien wird das Holz zu Tischlerarbeiten verwertet; in der Umgegend von Göttingen fand es als Bauholz Verwendung (Roese, Taxus baccata L. in Thüringen. Botan. Ztg. XXII. Jahrg. 1864, S. 298), und es giebt dort auch noch über Bäche gelegte Eibenholz-Stege (B. Langkavel, Der Eibenbaum: Die Natur 1892, No. 54).

Johannes Trojan erzählt in der Nat.-Ztg. 1. Januar 1898 von dem Eibenholz-Becher, der für den Fürsten Bismarck hergestellt wurde. Es ward ein Ast von einem der Berliner Herrenhausgarten-Eiben zu den Holzschnitzern auf der Vorder-Rhön (Sachsen-Weimar), bei Dernbach, geschickt, um besagten Becher herzustellen. „Der Becher zeigt das Wappen des Fürsten: das Kleeblatt mit den drei zwischen seinen Blättchen hervorsprossenden Eichenblättern, und am oberen Rande in erhabener Schrift geschnitten die Worte: „Eibe des Herrenhauses in Berlin." Im übrigen schmückt ihn allerhand zierliches Schnitzwerk. Dieser Becher wurde dem Altreichskanzler zum Weihnachtsabend 1897 nach Friedrichsruh geschickt, mit folgenden Versen:

Von Eibenholz ein Becher
Sei Dir, o Fürst, geweiht;
Der mahn' — ein stummer Sprecher —
Dich an vergang'ne Zeit.
Du selbst, der Eibe gleichend
Scheinst Du, so zäh, so fest,
Weit mit den Wurzeln reichend
Und weit mit dem Geäst.
Holz ist's von einem Stamme,
Der wohlbekannt Dir war;
Den haben Axt und Flamme
Verschont manch' hundert Jahr'.

Vom Baum, in dessen Schatten
Du oft gesessen hast,
Eh' sie gestutzt ihn hatten,
Ist dieses Holz ein Ast.
Ein Becher ist geschnitten
Daraus von kund'ger Hand.
Nimm ihn, d'rum lass Dich bitten,
Als deutscher Treue Pfand!
Die lang Dein eigen war,
Die Lebenskraft der Eibe,
Bewahr' noch manches Jahr!

Damit hat die Sache ihren Abschluss gefunden; es bleibt nur übrig eine Empfehlung der Holzschnitzer auf der Vorder-Rhön, die sehr geschickte Arbeiter sind und dabei auf dem einsamen Gebirge dort in der bittersten Armut leben. Der Oberförster Brock in Dermbach wird gern bereit sein, Aufträge für diese Leute in Empfang zu nehmen. Hierzu bemerkt E. Friedel (Mtsh. der Brandenburgia 1900—1901, S. 197), „dass Becher aus Eibenholz gegen einen giftigen Trunk daraus schützen sollen. Der Extraktivstoff der Eibe ist giftig; daher sichert nach der Volksmedizin 'similia similibus' der Eibenbecher gegen Gifttränke."

Mit letzterer Bemerkung werden wir bereits zum nächsten Abschnitt 'Heilkunde' hinübergeführt; doch sei noch hinzugefügt, „in Gallien habe man einst bemerkt, dass aus Taxusholz gefertigte Weinbecher den Tod bringen könnten;"[1]) was später und anderweitig nicht hinderte, dass man in den Bergwäldern Süd-Tirols Eibenstämmchen als „Rebpfähle" für die Weinstöcke benutzte.[2])

Wir fanden also, um den Inhalt dieser Auszüge übersichtlich zusammenzufassen, das Eibenholz verwertet für: Armbrust, Armbrustbügel; Bauholz Becher, Bierwechsel, Bogen, Bretter, Büchsen, Bügel; Dachsparren, Doll-

1) Reling und Bohnhorst S. 60.

2) Hausmann, Flora von Tirol 1852 (nach Mitteilung von Emil Diettrich-Kalkhoff in Arco).

holt (= Tollholz). Dosen, Drechslerarbeiten; Eierbecher. Eimer. Einlegen. Ellen; Fensterrahmen. Fourniere; Gefässe. Geräthe, Griffe (an Holzsägen); Hafenbau, Hammerstiele. Handhaben (an Feuersteinsägen). Harpune. Hobelnasen, Holzschnitte. Hundepfeifen; Jagdbecher; Kästchen, Kannen. Kellerbalken. kleine gedrehte Kunstsachen, Kunsttischlerarbeiten; Lineale. Löffel; Manschettenknöpfe. Masten. Massstäbe. Messer, Messeretuis. Möbel; Pfefferbüchsen; Radwellen, Rebpfähle; Schalen, Schiessbogen, Schnitzarbeiten. Schöpfgefäss. Schüsseln. Schwelle. Spiesse. Stampfe, Stege (über Bäche). Stockknöpfe; Tischlerarbeiten, Tollhölzer; Weberschiffchen. Weinbecher. Weinfässchen; Zuckerdosen.

Berlin.

(Fortsetzung folgt.)

Alter Kernsprüchlein und Volksreime für liebende Herzen ein Dutzend.

Von **Arthur Kopp.**

Wenig grosse Lieder bleiben,
Mag ihr Ruhm auch stolzer sein;
Doch die kleinen Sprüche schreiben
Sich ins Herz des Volkes ein,
Fassen Wurzel, treiben Blüte,
Schaffen Frucht und leben fort:
Wunder wirkt oft im Gemüte
Alt geweihtes Dichterwort.

In der That üben manche kleinen Kernsprüchlein und kurzen Volksreime oftmals den stärksten und günstigsten Einfluss auf die Gesinnungen und Handlungen der Menschen aus. Wenn ein abgespannter. müder oder auch ein unausgebildeter. stumpfer Geist vor schwierige Lebensfragen oder sittliche Kämpfe gestellt wird und zur Entscheidung aus eigner Kraft zu schwach, den von andrer Seite vorgebrachten Vernunftgründen zu folgen unfähig ist, so wird er dennoch einen kurz gefassten. treffenden Spruch aufzunehmen imstande sein. In wenigen Worten pflegt der Volksgeist den Niederschlag tiefer Lebensweisheit, scharfer Beobachtung und vielfacher Erfahrung kurz und bündig zu verdichten. Als untrügliche Orakel spendete Jahrhunderte lang unsern Altvordern in allen Lebenslagen geeignete Sprüche das ewige Buch, das durch die Hoheit, Kraft und Fülle jener unerschöpflichen Weisheit ungezählten Geschlechtern Halt, Erbauung und Trost bietet. die Bibel. der selbst geistig über alles Mass hinausragende Menschen wie Goethe fast ihre ganze sittliche Bildung und Entwicklung zu verdanken bezeugt haben. Aber abgesehen von den altehrwürdigen Sprüchen der Bibel und manchen geweihten Dichterworten, die zum tiefsten Grunde des Herzens dringen, giebt es in grosser Zahl anspruchslose. einfache Sprüch-

lein und Reime, die nicht zu den eigentlichen Sprichwörtern gehören, aber wie diese verborgenem Grunde entsprossen, volksmässigen Ursprung zu bekunden scheinen und sich oft mit jenen fein ausgeprägten, glänzend eingefassten Edelsteinen und Perlen wohl vergleichen lassen. Diese von Mund zu Mund oder in geschriebenen Heften von Hand zu Hand weitergegebenen Reimsprüche verdienen es, den kostbarsten Naturerzeugnissen auf geistigem Gebiete beigezählt zu werden, sie stellen echte Goldkörner unverfälschter Volksweisheit dar, sie vermögen auf ein empfängliches Gemüt ungemein kräftig und segensreich einzuwirken.

In keinem anderen Lebensverhältnis bedarf das menschliche Herz fester Lebensregeln, bestimmter Grundsätze so sehr, und in keinem anderen Lebensverhältnis erweist sich der Mensch guten Ratschlägen so wenig zugänglich als in der Liebe. Wenn in unseren Zeiten dieses Gefühl verflacht und veräusserlicht, wo nicht ganz durch wirtschaftliche Berechnungen und gesetzliche Formeln ausgeschaltet ist, so findet man innere Bereicherung und Erquickung dabei, wahrzunehmen, wie treuherzig und gewissenhaft, wie rein und zart unsere Vorfahren in Liebesangelegenheiten dachten, und vielleicht nirgend bekundet sich das auf eine so rührende und ansprechende Weise als in jenen alten Volksreimen, die in ihrer gedrängten Kürze und schlichten Innigkeit sich alsbald dem Gedächtnis einprägen.

Der Anfang des reizenden im 12. Jahrhundert bei Wernher von Tegernsee begegnenden Liedchens 'Du bist min, ich bin din' „eine alte deutsche Rechtsformel, die bei Verlobungen angewendet wurde und als Eheversprechen bindende Gewalt hatte", hat die Aufmerksamkeit der Gelehrten in besonders hohem Grade auf sich gelenkt, und von R. M. Meyer, Bolte, Hauffen[1]) sind zahlreiche Belege dazu durch ähnliche Wendungen aus allen Perioden und aus allen Gattungen deutscher Dichtkunst beigebracht worden. Erschöpfen lassen sich für solche ganz einfachen Wendungen, die so natürlich und treffend ein alltägliches Wesen zum Ausdruck bringen, dass sie sich bei Gelegenheit stets von neuem unmittelbar erzeugen und von selbst einstellen, die Nachweise niemals. Angemerkt mag hier werden eine Stelle des Volksliedes 'Zur schönen guten Nacht' (Hoffmanns Findlinge 1, 114, Str. 4): 'Schatz, du bist mein, Und ich bin dein', und ferner eine Stelle des Güntherschen Liedes 'Stürmt, reisst und rast, ihr Unglücks-Winde' (Gedichte S. 297, Str. 5): 'Du stirbst die Meine, Ich bin der Deine'. Inniger und einfacher, minder gezwungen und besser zutreffend, knapper und verständlicher lässt sich der Gedanke von der festen Zusammengehörigkeit, der unlöslichen Einheit zweier zum Lebensbunde sich entschliessender Menschenkinder gar nicht ausdrücken.

1) Zeitschrift f. deutsches Altertum 29 (1885), 133; 34, 161; Anzeiger 17, 343; Archiv f. d. Stud. d. neueren Spr. 105 (1900), 10. [Hauffen, Gottschee 1895 S. 175. Unten S. 64.]

Man könnte diese wenigen Worte, so klar sie sind, verschieden auffassen: entweder spricht sie der Mann oder die Geliebte ganz, dann wäre der Satz mehr bedingungsweise gedacht, etwa 'Wenn du mein bist, so bin ich dein', oder 'Da du mein bist, so bin ich dein'; oder auch entsprechend jenem Rechtsbrauch teilt man die Worte, so dass der Mann besitzergreifend von seiner Erwählten sagt 'Du bist mein' und sie damit einverstanden 'Ich bin dein'. Am häufigsten mag es wohl zu Beginn zärtlicher Liebesverhältnisse vorkommen, dass die Liebende, wenn der Geliebte mit einer bündigen Erklärung zu lange zögert, mitten unter Liebkosungen fordernd spricht 'Du bist mein' oder fragend 'Bist du mein?' und von ihm die Bestätigung 'Ich bin dein' zu hören wünscht. Auffällig muss es erscheinen, dass, wenn keine Wechselrede vorliegt, sondern die sechs oder sieben Worte unzerteilt als Ganzes nur ihm oder ihr in den Mund gelegt werden, meist die Hälfte 'Du bist mein' voransteht, während man doch erwarten sollte, dass die Versicherung 'Ich bin dein' vorausgeht, ehe der Anspruch auf das 'Du bist mein' erhoben wird. In der Liebe, bei der alles auf spontaner Gegenseitigkeit beruht, das 'Du bist mein' als selbstverständlich vorauszusetzen, ohne dass eine Antwort abgewartet würde, muss in jedem Falle bedenklich bleiben, wo nicht schon vorherige Versicherungen enger Zusammengehörigkeit stattgefunden haben und anzunehmen sind.

Minder berühmt und in gelehrten Kreisen minder beachtet, aber nicht minder ansprechend und nicht minder volksmässig verbreitet sind oder waren andere Sprüchlein für liebende Herzen.

1.

Ein rechter Stossseufzer aus der beklemmten Brust eines liebenden Jünglings, der noch ungewiss ist, ob ihm Erhörung zu teil werden mag, ist es, was man in der ganz für Liebende bestimmten, mit zahlreichen Sprüchen geschmückten Liederhandschrift vom Jahre 1574 zu Berlin, der sogenannten niederrheinischen (Kopp, Euphorion 8, 499), Bl. 66b liest:

Wolt Gott und ein,
So wer mein trauren klein.

Ein wenig früher bieten die niederdeutschen 'Kunstliken Werltspröke' 1562, Bl. G1b den Spruch:

Ach wolde Godt vnd ein,
So wer all myne sorge klein.

Vgl. dazu 'Schöne Kunstlyke Werldtspröke', Hamborch 1601, Bl. 26b; Seelmann, Reimbüchlein S. 70 Z. 2054; P. v. d. Aelst, Ars amandi 1602 S. 180 = 1610 S. 159 u. ö. Fl. Bl. Ye 476 'Veer lede' o. O. u. J.: 'Och wolde Godt vnd eyn, | So weer alle myn sorge klein'.

2.

Bei Johann Petrus de Memel, Lustige Gesellschaft. o. O. 1656 S. 133. 1660 S. 102 (u. ö.) findet man das allerliebste Reimsprüchlein:

Lieb mich allein,
Oder lass es gar seyn.

Die junge Baronesse von Crailsheim, verliebt in Heinrich Carl Friedrich von Stein, den späteren hochberühmten Staatsmann, kritzelte nach Backfischart an den Rand jener ihr von ihrem Vater geschenkten, für den Volksgesang wichtigen Liederhandschrift im Jahre 1774 die Worte: 'Liebe mich allein oder lass gar sein'. (Kopp, Deutsches Volks- u. Studenten-Lied S. 10). In einem Sonderdruck des Britischen Museums: 11. 522 df53. 'Zwey Hübschen Lieder. Das Erst, Alde ich muss mich scheyden . . . Das ander, Freündtlicher Held' . . . Augspurg, Christoff Gastel (o. J.), lautet's am Schluss: 'Allein Mein, Oder | lass gar sein'. Vgl. noch Mone, Anzeiger f. Kunde d. teutschen Vorzeit 7 (1838), 501: 'Gar mein | oder lass aber nichts sein'.

3.

Wenn im vorigen Sprüchlein flatterhafte Herzen eindringlich ermahnt werden, sich für einen Gegenstand der Liebe zu entscheiden und nicht nach allen Seiten zu pendeln, so liegt eine verwandte Mahnung, wahrer und inniger Liebe auf gleiche Weise zu begegnen, in einem seit Mitte des 16. Jahrhunderts mehrfach überlieferten, sehr beliebten Volksreim, der im Kern das ganze Grundgesetz der Liebe enthält und aus dem sich ein vollständiges Lehrbuch dieser höchsten und feinsten Empfindung ableiten liesse. In der zu München befindlichen Handschrift des Nürnbergers Johann Ketzmann vom Jahre 1552, Bl. 279a liest man:

Herz, lieb mich als ich dich,
nit mehr beger ich.

In der Liederhandschrift der Strassburgerin Ottilia Fenchler v. J. 1592 (Birlinger, Alemannia 1, 38) heisst es, abgesehen von der offenbar fälschlich zugesetzten Anrede 'Herz', fast buchstabengetreu der Ketzmannschen Fassung entsprechend:

Lieb mich wie ich dich,
nichts mehr begehr ich.

Auch in der Liederhandschrift des Rostocker Studenten Fabricius (1603 bis 1608, Kopenh. Ms. Thott. 4° 841, s. Bolte, Alemannia 17, 254) findet man:

liebe mich alss [ich] dich,
nichts mer begere ich.

Nichts beweist die Geläufigkeit dieses guten Sprüchleins deutlicher, als dass es bisweilen lediglich durch die Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte bezeichnet und auch solchergestalt als allgemeinverständlich voraus-

gesetzt werden konnte. Das der Handschrift v. J. 1574 angehängte Stammbuch enthält auf Bl. 153a eine Eintragung v. J. 1590 'L M A I D' d. i. 'Lieb mich als ich dich'. Zwei volksmässige Sonderdrucke von Liedern (Berlin Yd 7850. 27 'Zwey schöne newe Lieder. Das erst. Mir liebt im grünen Mayn' . . . Nürnberg, Val. Fuhrmann o. J. — Ye 447 'Zwey Schöne newe Lieder. Das erste . . . Möcht ich vor trawren heben an' . . . o. O. u. J.) zeigen auf der Titelseite genau dasselbe Bildchen, das eine Jungfrau im Blumengarten darstellt nebst folgenden Buchstaben links oben:

L M A I	(Lieb mich als ich
D N M B	dich nichts mehr begehr'
I.	ich.)

Am stärksten hervorgehoben erscheint unser Sprüchlein, wenn seine einzelnen Worte dazu dienen, in einem Liede die Strophen zu beginnen und so das ganze sinngemäss zu verknüpfen. Das gilt für ein Lied bei Val. Haussmann, Neue artige und liebliche Täntze 1598 (dsgl. 1604 u. 1606) No. 17: 'Lieb hat mein hertz auss freud gebracht in schmertz', dessen fünf Strophen mit ihren Anfangsworten als Lemma 'Lieb Mich Als Ich Dich' ergeben; dasselbe Lied bietet auch Lantzenbergers Liederbüchlein v. J. 1607 als No. 69. Bei Goedeke, Grundriss[2] 2, 57 wird aus Henning Dedekinds Dodekatonon (Erfurt 1588) ein Lied angeführt, welches beginnt 'Lieb mich als ich dich'. Sehr künstlich ist unser Spruch als Bindemittel und Thema für ein ganzes Lied verwendet bei Ambrosius Metzger, Venusblümlein Anderer Theil, Nürnberg 1612 No. 15:

1. Lieb hat mein hertz vmbfangen,
vnd trage gross verlangen
nach einem Fräwlein zart.
Nichts on sie ich begehre,
jhr Tugend, Zucht vnd Ehre
habn mich vmbfangen hart.

2. Mich wundert wo her lendet,
dass ich mein sinn gewendet
auff sie mit solcher Lieb.
Mehr weiss ich nicht zu sagen,
denn dass ich diss thet wagen
auss Fraw Venus antrieb.

3. Als-bald ich sie erblicket,
ward ich in Lieb verstricket,
geg[e]n dism Edlen Kind.
Thu noch in meinem hertzen
empfinden solchen schmertzen,
mein hertz in Liebe brindt.

4. Ich glaub nit, dass jrs gleichen
bey Armen noch bey Reichen [Erd).
auff Erd zu finden sey (l. zu f. sey auff
Begeren thu ich keine,
als dieses Fräweleine,
die mir macht solch beschwerd.

5. Dich ich o Schatz thu bitten
nach Adelichen Sitten,
wollst ausslesehen solch flamm.
Ich wil dich ohn verdriessen,
diss alles lassen gniesen,
wenn vns Gott hilfft zusamm.

Als Anklänge zu dem schönen Sprüchlein mögen aus mehr oder minder volksmässigen Liedern folgende Stellen, die sich mit leichter Mühe würden stark vermehren lassen, angeführt sein:

Reiffenberg, Nouv. Souvenirs d'Allemagne I. 250 'Hertzlieb, ich muss mich scheiden | itzundt in dieser zeit' Str. 2, Z. 5 u. 6:

'liebe du mich, gleich wie ich dich,
wie du wilt, so wil ich'

und noch eindringlicher ebenda Str. 6, Z. 5—8:

'einmal ja und keinmal nein,
einmal lieb und keinmal leit,
liebe du mich, gleich wie ich dich,
herzlieb so gedenkstu stets an mich.'

Hoffmann giebt in seinen Gesellschaftsliedern als No. 6, nach Harnisch 1588 No. 7, das Lied 'Mit Lieb bin ich umfangen hart', dessen Schlussstrophe beginnt:

Lieb mich, feins Mädlein, als ich dich,
Nicht mehr von dir begehre ich ...

Als No. 108 steht nach einer in der Brieger Gymnasialbibliothek befindlichen Handschrift des 16. Jahrhunderts bei Hoffmann das Lied 'Schöns Lieb, mich thut erfreuen | Dein rosenfarber Mund', dessen 6. u. 7. Zeile lauten:

Liebe du mich gleich als ich dich,
Wie du nu willt, so will auch ich.

Joh. Stricerius, De Düdesche Schlömer, Lübeck 1584, Bl. G 2a (hrsg. v. Joh. Bolte: Drucke d. Vereins f. niederd. Sprachf. III S. 99) weist in der fünften Strophe des Liedes 'Vor allen de dar syn gebarn, Hebb ick dy schöns Leeff vtherkarn' die Zeilen auf:

Leuestu my, so als ick dy,
Vnd nemandt ock beneuenst my,
Nichtes beger ick mehr.

Vgl. noch Stellen wie P. v. d. Aelst, Blumm u. Aussb. 1602 S. 23 'Gedenk an mich, wie ich an dich, | Sonst mehrers nichts begeren ich'; 'Ich weiss ein Fräulein hübsch und fein' (Ldb. 1582 A 59) Str. 4, Z. 4 u. 5 'Denk du an mich wie ich an dich'; (Yd 7850, 28) 'Zwey gar schöne newe Lieder' (o. O. u. J.), im ersten Liede, welches beginnt 'Schöns Lieb zugefallen, wil ich dir jetzt singen' Anfang der zweiten Strophe 'Vnd ich dich bitt, sey du wie ich, nit mehr thu ich begeren'; Liebesrosen 1747 Anfang des 44ten Liedes 'Englisches Kindgen gib dich gefangen, liebe mich wie ich dich redlich und treu'; Schluss des Liedes 'Ach wie süss und reizend muss ein Kuss nicht sein': 'liebe mich | wie ich dich, | wilt du nicht so wähl ich eine andre'; 'Beglückt durch mich, beglückt durch dich, sind wir genung uns beide' Str. 2 'Ich liebe dich so wie du mich, am Abend als am Morgen'; 'Lieben und geliebet sein, bringt vergnügte Stunden ein' in der Anfangsstrophe 'Holder Engel, liebe mich, so von Herzen als ich dich'.

4.

Von jeher galt es bei Liebenden, die sich in ihrer Sicherheit und in ihrem beseligenden Gefühl, eine gleichgestimmte Seele zu besitzen, nicht stören lassen wollten, als Hauptregel der Klugheit, ihre gegen einander offenbarten Gesinnungen vor andern geheim zu halten, nicht nur, weil verbotene Früchte süsser schmecken, sondern vor allem, weil die Wahrnehmung des höchsten und schönsten Glücks bei Nichtbeteiligten ein Gefühl des Neides hervorruft, weil man die Seligkeit einer wahren, tiefempfundenen Liebe niemandem gönnen mag, weil unberufene Zwischenträger mit ihren bösen Zungen selbst aus den harmlosesten Vorgängen arge Verstösse gegen Zucht und gute Sitte herauszuklügeln beflissen sind. Häufig findet man daher Verschwiegenheit zur Pflicht gemacht, was vielleicht am kürzesten in dem Spruche zum Ausdruck kommt:

Stet und still
ist ganz mein will.

So heisst es in einer Handschrift aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts bei Mone, Anzeiger 7, 501. Ähnliche Stellen sind zahlreich:

Weimarische Liederhandschrift 1537 (Hoffmann, Weim. Jahrbuch 1, 132): 'trouw ende stille | is al mijn wille'. — Amalia von Cleve (Bolte, Zeitschrift f. deutsche Philol. 22, 399): 'Stede und stylle | dat ist myn wylle'. — Fenchlerin 1592 (Birlinger, Alemannia 1, 22): 'nur stet vnd still | das ist mein will'. — Berliner Handschrift 1574, Bl. 108a: 'Heimlich und still | Das ist mein wil', und gedehnt Bl. 115a:

O Jungfraw rein und zierlich,
Ich wolt gern zuchtigh und ehrlich
Euch dienen heimlich und still,
Wan es allein wer ewer will.

Liederbuch 1582 A 49 u. 248, B 101 'Ey wie gar freundlich, lieblich erzeigest du dich', Schluss: 'heimlich und still | das ist schöns weib allzeit mein will'; A 67 u. 154, B 135 'Möcht ich feins megdlein stets bey dir sein', Z. 5 u. 6 der Anfangsstrophe: 'heimlich und still | das wer mein will'; A 203 u. 249, B. 163 'Jung schön von art', Z. 10 u. 11 der 2. Strophe: 'heimlich und still, | wer es dein will'. Vgl. noch Hoffmann, Findlinge 1, 440: 'Treu beständig in der Still | Ich dich allzeit lieben will' u. a.

5.

Ein im Volke sehr beliebter Spruch, der oft allein für sich angeführt wird, oft aber auch als Teil eines kurzen Liedes vorkommt, und der sich ebenfalls auf die Süssigkeit geheimer Liebe bezieht, lautet:

Kein Feuer, keine Kohle kann brennen so heiss
Als heimliche Liebe, von der niemand was weiss.

Damit zusammen gehören, so dass bald vorstehende, bald die erste nachfolgender beider Strophen den Anfang bildet, die gleichfalls ungemein volkstümlichen Zeilen:

Keine Rose, keine Nelke kann blühen so schön,
Als wenn zwei verliebte Seelen bei einander thun stehn.
Setz' mir einen Spiegel ins Herze hinein,
Damit Du kannst sehen, wie gut ich es mein!

Vgl. dazu Erk-Böhme, Liederhort 2, 325 No. 507 u. 508; Hoffmann, Unsere volkstüml. Lieder, 4. Aufl. bearb. v. Prahl, 1900 S. 162.

Im Liede 'Mein Schatz der ist auf die Wanderschaft hin', Wunderhorn 3, 17 (1808) lauten die beiden Schlusszeilen der dritten Strophe:

Kein Feuer auf Erden auch brennet also heiss,
Als heimliche Liebe, die Niemand nicht weiss.

Hoffmann, Findlinge 1, 106 zeichnet ein auch sonst noch überliefertes Lied auf, dessen Anfang also lautet:

1. Nichts auf dieser Erden
Das kann ja nicht schöner sein,
Als wenn zwei einander lieben,
Sich nicht mehr betrüben,
Die da treu verliebet sein.

2. Feuer in der kuhlen Erd'
Brennet nicht so heiss,
Als wenn zwei junge Herzen
Mit einander scherzen,
Dass kein Mensch nicht weiss ...

Findlinge 1, 440 bietet Hoffmann einen Spruch aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts:

Feuerflammen sein nicht so heiss
Als heimliche Liebe die niemand weiss.

Böhme hebt im Liede 'Schönes Herzchen mein, Du bist mein Augenschein', das aus dem Bergliederbüchlein 1740 stammt, die beiden ersten Zeilen der 4. Strophe 'Ach Feuer brennt so sehr, Die Liebe noch weit mehr' durch den Druck hervor und hat das Lied unmittelbar, Liederhort 2, 325 No. 506, vor 'Kein Feuer, keine Kohle' gestellt. Vgl. Liederh. 2, 381 No. 557 'Den Sonntag, den Montag in aller Fruh' Str. 3; 'Mein Schatz der ist auf die Wanderschaft hin' Str. 3; Bragur 1, 275 (1791) 'Herzchen, mein Schätzchen, bist tausendmal mein' Str. 3 Z. 3 u. 4.

6.

Ein löblicher, jungen Mädchen sehr eindringlich empfohlener Volksreim ist im Ambraser Liederbuch 1582 hinter No. 89 zu finden:

Schönst lieb halt veste,
wie der baum sein este;
ich las von der liebe nicht abe,
man trag mich denn hin zum grabe.

Zweimal trifft man ähnliche Zeilen in der niederrheinischen Liederhandschrift 1574: Bl. 80b:

Ich pitt Herzliebe halt faste,
Gleich der boum seine aeste.
Und laes nicht ab,
Man lege dan mich oder dich ins grab.

Bl. 141a steht derselbe Spruch in sehr verderbter Schreibweise.

Auch in dem Liederbuch der Ottilia Fenchler, Strassburg 1592, trifft man den Spruch zweimal (Alemannia 1, 33):

Schöns lieb halt dich feste,
wie der baum sein' äste;
ich lass von der liebe nicht ab,
man trag mich dann hin zum grab.

(1, 38:) Darumb halt du auch allezeyt fest,
wie auch der baum seine äst,
und lass auch von der liebe nicht ab,
biss man uns beede tregt zum grab.

In der neuern Volksdichtung finden sich ebenfalls Anklänge daran: Bragur 1, 283 (1791) Liebesbrief eines schwäbischen Landmädchens. Einen freundlichen Gruss zu aller Stund ... S. 284: Antwort des Liebhabers. | Liebster Schatz, halte vest, | Wie der Baum seine Aest', | Wie der Ring seinen Demant. | Mich und dich scheidet niemand... Bemerkt soll bei dieser Gelegenheit werden, dass, wenn hier dieser Liebesbrief als 'von einem Landmädchen gemacht' gelten soll, wegen 'seiner einfältigen Natur' gerühmt wird und es heisst 'Wie rührend ist die ungekünstelte Sprache des Herzens, und wie erquickend für uns, die wir sie so selten hören', dass also diese Begeisterung für das volkstümliche Wesen hier über das Ziel hinausgeschossen ist: denn die meisten Zeilen des von einem schwäbischen Landmädchen stammenden Gedichts finden sich schon in den Liebesbriefen bei P. v. d. Aelst, De arte amandi 1602 S. 175 bis 180, 1610 S. 156 bis 159 u. ö. Aus der Zeitschrift 'Bragur' entlehnt Brief samt darin enthaltenem Spruch 'Des Knaben Wunderhorn' 4, 118 und alsbald hinterdrein nach Büschings Wöchentlichen Nachrichten den Brief aus der Ars amandi 1602 S. 175, 1610 S. 156 u. ö. In dem Liede 'Die Trutschel und (die) Frau Nachtigall', Wunderhorn 2, 75 = Liederhort 1, 535, lauten die drei letzten Strophen:

Ach Mädchen halt dein' Ehre fest,
Und lass dich nicht betriegen;
Denn Geld und Gut ist bald verzehrt,
Dein' Ehr ist nimmer zu kriegen.

Ach Mädchen halt dein' Ehre fest,
Als wie der Baum sein' Aeste;
Und wenn das Laub herunterfällt,
So trauern die Vögel im Neste.

Wenn einer dich betrogen hat,
So zieht er aus dem Lande,
Er steckt die Feder auf den Hut,
Lässts Mädchen brav in Schande.

Im ersten Bande des Liederhorts, S. 530ff. (vgl. auch 3, 138), enthalten mehrere Lieder mit verschiedenen Anfängen Strophen wie:

Und wenn die Linde das Laub verliert,
So trauern alle Äste;
Daran gedenkt, ihr Mägdlein jung,
Halt't euer Kränzlein feste.

Sehr hübsch ist ein Sprüchlein bei Frischbier, Preussische Volksreime S 250:

Liebchen, halt' fest,
Wie der Baum seine Aest',
Wie die Glocke ihren Klang,
Wie das Wasser seinen Gang,
Wie der Mond seinen Schein:
Aufs Jahr sollst du meine Herzallerliebste sein.

In der niederrheinischen Handschrift, in welcher mit feinsinniger Wahl die Sprüche sich oft in Bildern und Gedanken an die voranstehenden Lieder eng anschliessen und so den schönsten Nachhall dazu liefern, steht vor dem Spruch auf Blatt 80b ein Lied, worin der Vergleich des Liebeslebens mit Baum und Zweig auch bereits vorkommt. Der Wortlaut ist leider darin so stark entstellt, dass das Gedicht als Ganzes nichts Rechtes ausmacht; die dritte Strophe jedoch, die letzte, führt zum Schluss ein vom Baum hergenommenes Bild, wenn auch allerdings nicht vom Ast, sondern von der Wurzel, sehr glücklich durch und möge dem Spruch zur stimmungsvollen Ergänzung sich anreihen:

Der Baum wird schnell verderben,
Der ohne Wurzel steht,
Die Liebe muss ersterben,
Die nicht in's Herze geht;

Die Wurzel ist gegraben
Mir tief durch's Herz hinein,
Wer sie daraus will haben,
Der nimmt das Leben mein.

7.

Wenn versichert werden soll, dass eine Lösung des zwischen zwei Herzen geschlossenen Bundes ganz unmöglich, undenkbar sei, bedient sich der Volksgesang mancher seltsamen Bilder, unter denen zu den anmutigsten das zuerst mehrfach als Spruch auftretende von dem Reben tragenden Mühlstein gehört. An der ältesten Fundstelle der schönen Gleichnisrede ist es allerdings kein Mühlstein, sondern der Geliebten süsses Mündlein, was den Weinstock darstellt. In der niederrheinischen Liederhandschrift 1574 liest man auf Bl. 7a:

Gott beheute dich mein schones lieb und leben,
Bis dein mundtlein traeget wein reben
Und die reben traegen wein,
Dan soll unser beider lieb gescheiden sein.

Besonderes Gefallen fand an dem Spruch der zu geziertem Wesen stark hinneigende Drucker P. v. d. Aelst. Dieser hat wohl das meiste gethan, den Spruch in Aufnahme zu bringen, indem er ihn gern seinen Büchern als Leitwort beigab. Weniger gilt dies für seine Liedersammlung

Blumm und Aussbund 1602, wo man auf S. 10 den Spruch in folgender Form findet:

Wann dich Gott so lang liess leben,
Bis Müllnstein trügen Weinreben,
Auch biss die Reben trügen Wein,
Solst du allzeit mein Liebste sein.

Aber im selben Jahre 1602 gab P. v. d. Aelst noch das Büchlein 'De arte amandi: das ist Von Kunst der Lieb' heraus und setzte den Spruch auf die Rückseite des Titelblatts:

Wenn dich Gott so lang liess leben,
Biss Müllnstein trügen Weinreben,
Vnd biss dieselbig trügen Wein,
Sollst du allzeit mein Liebste seyn.

Auch die meisten andern Ausgaben des Werkes, das trotz des nach unsern Anschauungen höchst abgeschmackten Inhalts grossen Anklang gefunden zu haben scheint, sind mit diesem Leitspruch ausgestattet, zum Teil auf der Rückseite des Titelblattes (1627), zum Teil auf der Titelseite selbst (1610 und 1644), wogegen der Spruch gänzlich fehlt in einer niederdeutschen Ausgabe 1610 und in einer hochdeutschen o. J.

Des J. Petrus de Memel Lustige Gesellschaft, die manchen kernigen Spruch, manches launige Gedicht grösseren Umfanges darbietet, enthält unsern Spruch in folgender Fassung (1656 S. 132 = 1660 S. 102 u. ö.):

Lässt, Hertzlieb, Gott dich so lange leben,
Biss ein Mühlstein trägt Weinreben,
Vnd die Reben tragen Wein,
So soll unsre Liebe geschieden seyn.

Löbe, Altdeutsche Sinnsprüche 1883 S. 77, giebt aus Frankenau bei Altenburg:

Unser beider Liebe soll nicht werden klein,
Es wachsen denn drei Rosen auf einem Mühlstein;
Und wenn die drei Rosen tragen Wein,
So soll unser beider Liebe aus sein.

Hier ist der dem Bilde zu Grunde liegende Gedanke noch verstärkt: in den anderen Fassungen stellt nur das erste Glied etwas Unmögliches dar, alldieweil, wenn wirklich aus dem Mühlstein Reben erwachsen würden, aus diesen Reben Wein zu machen nichts vom gewöhnlichen Lauf Abweichendes enthielte; wogegen in dem Spruch bei Löbe an die erste Unmöglichkeit eine zweite geknüpft wird, die, selbst wenn das erste Glied als wirklich vorausgesetzt würde, dennoch ausser dem Bereich der Möglichkeit bliebe. [Vgl. auch Uhland, Schriften 3, 263.]

Im neueren Volksgesang haben manche Lieder den Spruch fast wörtlich in sich aufgenommen, manche knüpfen mit unverkennbar ähnlichen Wendungen und Bildern an den alten Spruch an. Im Liede 'Wahre

Freundschaft soll nicht wanken' lautet in manchen vierstrophigen Fassungen der Schluss:

Bis der Mühlenstein trägt Reben
Und daraus fliesst süsser Wein
Und der Tod mir nimmt das Leben,
So lang' will ich beständig sein.

In dem Liede 'Soll ich dann, o du mein Leben, Von dir ganz entfernet sein' (Kopp, Deutsches Volks- u. Studenten-Lied S. 173; vgl. 137 u. 139) lautet die vorletzte von 4 Strophen:

Bis die Wasser aufwärts rinnen
Und all' Berge neigen sich,
Bis kein Feuer mehr thut brennen,
So lang' will ich lieben dich;

Bis die Mühlstein' tragen Reben
Und darauf wächst süsser Wein,
Bis der Tod mir nimmt das Leben,
So lang' will dein eigen sein.

Das Lied 'Nun mein Herz ist mir erlaubet' (z. B. Yd 7909, 2 'Sechs schöne gantz neue Weltliche Lieder' o. O. u. J.) schliesst, in 4 Strophen verlaufend, mit den Zeilen:

Bis die Mühlstein tragen Reben
Und daraus wird süsser Wein,
Bis der Tod mir nimmt mein Leben,
So lang' sollst mein' Liebste sein.

In einem gereimten Liebesbriefe, welchen die der Universitätsbibliothek zu Jena zugehörige Mischhandschrift Ms. Bud. f. 352. I. Bl. 92a enthält, findet sich die Stelle:

– Gott spare euch so lange gesundt,
Biss ein Krebss erläufft einen Hundt,
Und lasse euch so lange leben,
Biss auf einen Mühlstein wachsen Weinreben.

8.

Selbst die glücklichste Liebe pflegt nicht immer frei zu sein von Trübsal. 'Keine Rose ohne Dornen' sagt das Sprichwort, und nicht nur von der Liebe Lust, sondern vielleicht noch mehr von der Liebe Leid hallt es wieder bei den Dichtern aller Völker und Zeiten. 'Lieb lehrt Leid leiden', 'Wer lieben will, muss leiden' und zahlreiche Wendungen ähnlicher Art werden häufig angeführt. Ein in älterer Zeit allgemein verbreiteter Volksreim, der denselben Gedanken zum Ausdruck bringt, ist auf unsere Tage durchgerettet in der Form:

Lieb' ist Leides Anfang,
Es währe kurz oder lang.

Die wichtigsten Belegstellen für das Vorkommen des Spruches in älterer Zeit sind folgende: Werltspröke 1562 Bl. B2a: 'Leue ys ledes anefanck, | Ydt geschee nu bald edder auer lanck'. — Werldtspr. 1601 Bl. 24a: 'De Leeue ys leides anfanck, | Idt geschee bald edder auer lanck'.

-- Vgl. Seelmann, Reimbehl. S. XX. — Berliner Handschr. v. J. 1574 Bl. 76a: 'Liebt ist leidens anfangk, | Es werdt kurtz oder langk. | Wer ein liebt, der liebe sey in maessen, | Wan es an ein scheiden gehet, das er dan ab kahn laessen'. — Handschr. der Fenchlerin v. J. 1592 (Alemannia 1, 27): 'Lieb ist leydes anfang. | es geste kurz oder lang.' — Sammelband von 80 Einzeldrucken zu Weimar, St. 15 'Ein schöne Tagweyss, Wach auff mein hort' ... (Druck zweier Lieder. Am Ende:) 'Lieb ist leydes anefang, | Es stehe kurtz oder lang. | Gedruckt zu Nürnberg durch | Kunegund Hergotin.' (o. J.) — Züricher Stadtbibl. Sammelb. von 88 Stücken, Gal. KK 1552 St. 24 'Ein Hübsche Tageweiss, von eines Königs Tochter vnd einem jungen Ritter' (Druck dreier Lieder) Basel, Joh. Schröter 1613. Die beiden ersten Lieder dieses Einzeldrucks sind jene beiden oft zusammen gedruckten Erzählungen von dem Untergang junger Liebespaare. Zwischen diesen beiden Gedichten liest man 'Lieb ist Leyds anfang, Es steh gleich kurtz oder lang'. — Auch in Sprichwörtersammlungen trifft man ähnliche Wendungen, z. B. Seb. Franck, Ander theil der Sprüchwörter (1545) Bl. 108b 'Liebe ist leids anfang'. A. Gartner, Proverbialia dicteria. 1570 Bl. 13a 'Liebe ist Leydes anfang, es stehe kurtz oder lang', vgl. 1572 Bl. 13b, 1574 Bl. 14a, 1585 Bl. 14a u. ö. — In einem Sonderdruck zweier Gedichte von Hans Sachs 'Das vntrew Spiel' Nürnberg, H. Hamsing (o. J.) ist vor das zweite gestellt als Leitspruch 'Die lieb ist leydes anefang | Es stehe gleych kurtz oder lang | So nimbt sie trawrigen aussgang'. — Im Liederbüchlein. Nürnberg 1607 No. 55 'Gross frewd hat mich vmbgeben, so gar inn kurtzer zeit', schliesst die 12. von 16 achtzeiligen Strophen:

Lieb ist Leydes anfang,
kein Lieb kan seyn ohn Leyde,
steh gleich kurtz oder lang.

9.

Unter den teilweise eingebildeten, teilweise übertriebenen Leiden, die in der poetischen Terminologie liebeschmachtender Seelen eine grosse Rolle spielen, zählt üble Nachrede zumal in älterer Zeit zu den alltäglichen. Ganz formelhaft und gedankenlos werden am Schluss vieler Gedichte die Kläffer mit ihren bösen Zungen verwünscht. 'Dies Lied sei dir gesungen | Zu Trutz den falschen Zungen' ist eine der glimpflicheren unter diesen stehenden Formeln. Stärker klingen spruchartige Wendungen wie 'Kläffer, bedenk das Ende, | Dass Gott alle bösen Zungen schände' oder 'Dass denen die Zungen wären zersplissen, | Die mehr sagen, als sie wissen' und ähnliches. Allerdings beginnt für ein Liebesverhältnis, wie viele Beispiele lehren, die Gefahr einer Störung schon, sobald auch nur dem besten Freunde oder der besten Freundin gegenüber von einem Gliede des Pärchens das volle Herz ausgeschüttet wird. Nun bleibt manches kein Geheimnis, und durch das viele Herüber- und Hinüber-Reden, das Ab-

wägen und Beurteilen entstehen allerlei Verdriesslichkeiten, da nun wieder den Liebenden manches zugetragen wird, was geeignet ist, sie zu beirren, Schwanken und Zweifeln zu verursachen. Das pflegt die Folge zu sein, sogar wenn alle, die darum wissen, dem Paare wohlgesinnt sind; wie viel mehr erst, wenn Schandmäuler und böse Zungen dazwischenreden! Da scheint es denn begreiflich, warum ein Spruch volkstümlich wurde und in Liedersammlungen für zärtliche Herzen gern Aufnahme fand, welcher den Gedanken von der unheilvollen Wirkung böswilligen Geschwätzes nachdrücklich, dabei mit Anwendung eines wohlangebrachten, geschmackvollen Bildes passend in Worte gekleidet hat.

In der für Ottilia Fenchler bestimmten Liederhandschrift, Strassburg 1592, liest man (Alemannia 1, 44):

Distel und dornen stechen sehr,
die falschen zungen noch vil mehr,
so wolt ich vil lieber in distel und dornen baden,
dann mit falschen zungen sein beladen.

Vgl. Hoffmann, Findlinge 1, 451; Altpreuss. Monatsschrift 9, 531; Ketzmanns Handschrift 1552 Bl. 282a; niederrheinische Handschrift 1574 Bl. 109a; P. v. d. Aelst, Blumm u. Aussb. 1602 S. 68.

Auch in der niederdeutschen Mundart ist unser Sprüchlein eingebürgert. Künstlike Werltspröke, 1562 Bl. B4b, heisst es:

Distel vnd dörne steken sehr,
Auerst valsche tungen noch veel mehr.
Noch wolt ick leuer yn dystel vnd dörne baden,
Alse mit valschen tungen syn beladen.

Vgl. Werldtspr. 1601 Bl. 12a; Seelmann, Reimbchl. S. 32; Jahrbuch d. V. f. niederd. Sprachf. 3, 61 (1878).

In der Weimarischen Liederhandschrift v. J. 1537 (Weim. Jahrbuch 1, 130) lautet die Fassung:

Diestelen ende doornen steken seer,
noch valsche tonghen vele meer;
ic wil liever in diestelen ende doornen waden,
dan mit valschen tonghen wesen beladen.

Löbe, Altdeutsche Sprüche in Reimen, 1883 S. 144, führt als Leitspruch von 'Elisabeth, Herzogin zu Sachsen 1615' an:

Disteln und Dornen stechen sehr,
Falsche Zungen noch viel mehr.
Auch wollt' ich lieber in Disteln und Dornen baden,
Denn mit falschen Zungen sein beladen.

In der neueren Kunst- sowohl wie Volks-Dichtung sind Anklänge an den alten Reimspruch nicht selten; einige Stellen der Art folgen hier:

Hyphantes, Poetische Musen, 1661 Bl. G 7b, liefert ein Gedicht, in 17 vierzeiligen Strophen, wovon die erste und die vorletzte lauten:

1. Wann ich dieser Erden Bau
Überleg' und recht beschau,
Halt' ich, dass es alles sey
Lust (l. List?), Betrug und Heucheley . . .

16. Dornen stechen hart und sehr,
Falsche Zungen noch viel mehr,
Falsche Freunde sind ein Gifft,
Welches durch die Seele trifft . . .

(Titelauflage davon: Abgewechselte Liebesflammen 1672.)

Im Bergliederbüchlein (1740?) S. 159 No. 134, lautet die letzte von 5 Strophen des in anderer Fassung als Akrostichon auf den Namen Anna mehrfach (Venusgärtlein; Jaufner Liederhdschr.; Fl. Bl. Alemannia 17. 27; Hilarius Lustig v. Freudenthal; u. ö.) überlieferten Liedes 'Ach wie bin ich von Hertzen betrübet, dass ich jetzund so unschuldig muss leiden' also:

5. Dorn und Disteln stechen so sehr, bringen mit sich viel Pein und Schmertzen, falsche Zungen noch viel mehr, sie betrüben manch junges Hertze, wil lieber in Dorn und Disteln baden, als seyn mit falschen Zungen beladen, sie schneiden scharff wie ein schwerd.

'Mein Schatz, der ist auf die Wanderschaft hin' (Des Knaben Wunderhorn 3, 17), jenes rührende Lied, das den tiefsten Schmerz einer durch böse Zungen mit ihrem alleinigen Geliebten auseinandergekommenen und an einen ehrlichen, aber ihrem Herzen gleichgültigen Mann verheirateten Frau darstellt, vereinigt von den hier zusammengereihten Sprüchen in seiner dritten Strophe mit dem oben behandelten von der heissen Liebe diesen von den falschen Zungen:

Die Distel und die Dornen, die stechen also sehr,
Die falschen falschen Zungen aber noch viel mehr,
Kein Feuer auf Erden auch brennet also heiss,
Als heimliche Liebe, die Niemand nicht weiss.

Der von Erk herausgegebene vierte Band des Wunderhorns enthält S. 52 nach Knöfels Liedlein 1581 (vgl. Goedeke[2] 2, 54) die beiden Sprüche 'Dorn und Disteln stechen sehr' und 'Herrengunst, Aprilenwetter'.

Vergl. Erk-Böhme, Liederhort 2, 381 bis 383 No. 557a und b 'Den Sonntag, den Montag in aller Fruh' Str. 3 u. 4; 'Mein Schatz der ist auf die Wanderschaft hin' Str. 3 u. s. w.

Von diesem zum folgenden mag ein Spruch hinüberleiten, der auch zu einem der oben behandelten Anklänge bietet: Wunderhorn 3, 132 (1808).

Grad Herz brich nicht,
Lieb mich und sags nicht,
Liebst du mich, Wie ich dich,
Bleibt die Liebe beständiglich . . . (4 Z.)

Wer die Rosen will abbrechen,
Muss nicht achten der Dornen Stechen
Rosendornen stechen sehr,
Falsche Liebe noch viel mehr.

10.

In der Liederhandschrift für Ottilia Fenchler 1592 (Alemannia 1, 26 u. 38) findet man auch folgende beiden Sprüche:

Krach herz und brich nit,
biss stätt und weych nit,
biss stätt und unverkert,
weyl leyb und seel wert.

O herz krach und brich nicht,
den ich gern het, der würt mir nicht,
und den ich nicht mag,
derselbig würt mir alle tag.

Den zweiten Spruch, aber mit Rollentausch der Geschlechter, findet man in der niederrheinischen Liederhandschrift vom Jahre 1574 Bl. 60a in folgender Gestalt:

Krach jungh Hertz und brich nicht,
Die ich will begert meiner nicht,
Die ich nicht woll vermagh,
Die bgegnet mir al den tagh.

'Krach Herz brich nit, | Hab lieb meld nit' liest man bei P. v. d. Aelst, De arte amandi 1602 S. 174 u. ö. Frischbier, Volksreime (1867) S. 223: 'Schluck, Herz, und brich nicht' u. s. w.

Ähnliche Wendungen, abgesehen von der Zeile, worin das Herz ermahnt wird nicht zu brechen, selbst wenn es in allen Fugen krache, sind in der Volksdichtung nicht selten: Werltspröke 1562 Bl. G4a: 'Ick entber, dat ick beger, | Könde ick dat erlangen, | So were myne sorge vorgangen'. 'Hyr kumpt veel her, des ick nicht beger, | Dat ick beger, kumpt gantz selden her'. Bl. H1b: 'Hyr kumpt jdt veel her, | Dat ick gantz nicht beger. | Wat ick nicht lyden mach, | Dat beyegent my all den Dach.' Vgl. Werldtspröke 1601 Bl. 28b, 30a; Seelmann, Reimbüchlein S. 81; Jahrbuch für niederd. Sprachf. 3 (1877), S. 61. Der Kehrreim zu dem Liede 'Ein jeder Baum hat seinen Stamm' bei Mündel, Elsässische Volkslieder S. 128, lautet:

Den ich so gern hätt',
Der ist weit weg,
Und den ich gar nicht mag,
Den seh ich alle Tag.

Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 2, S. 446 No. 637b.:

Ach den ich hätt' so gern,
Der ist von mir so fern,
Und den ich gar nicht mag,
Den seh' ich alle Tag.

Auch in manchen Fassungen des Liedes 'Wer lieben will, muss leiden' kommen Anklänge an diesen Volksreim vor. [Bolte, Tijdschrift voor nederl. Taalkunde 14, 141: 'Was ich nit mag, sich ich all tag. Was ich nit sich, das frewet mich.']

11.

Die Handschrift der Fenchlerin (Alemannia 1, 10) bietet auch als besondern Abschnitt folgende Zeilen:

O scheiden über scheiden,
o scheiden, wer hat dich erdacht,
hast mir mein junges herze
auss freüden in trauren bracht

und auch darzů in ungemach.
Herzlieb, das sey dir gesungen
zu tausend gutter nacht.

Wie wee dem ist,
der lieb suocht
da keine ist!

Dieser Abschnitt besteht aus drei formelhaften, spruchähnlichen Wendungen, wovon der Gute-Nacht-Wunsch am Schlusse von Liedern aus dem sechzehnten Jahrhundert in jeder Sammlung von einigem Umfang mehrmals anzutreffen sein wird, aber daneben auch der Spruch vom Scheiden sich oft genug selbst in Liedern, die sonst mit dem trostlosen Scheiden und Meiden in gar keinem Gedankenzusammenhang stehen, bemerkbar macht und auch zur stehenden Formel geworden ist. So kommt eben derselbe Spruch innerhalb desselben Liedes 'Ach got, wat sall ich singen', Liederhandschrift der Herzogin Amalie von Cleve (Bolte, Zeitschrift f. deutsche Philol. 22, 417 u. 418, vgl. 404) zweimal vor, als erste Hälfte der letzten und als zweite Hälfte der sechsten Strophe. Andre Lieder, in denen dieser Scheidespruch vorkommt, findet man:

Liederbuch 1582 A 64, B 111 'Ich sach mir für einem walde | ein feins Hirschlein stan' 7 achtz. Str. Schlussstrophe Z. 1—4:

Ach scheiden immer scheiden,
und wer hat dich erdacht,
du hast mir mein junges hertze
aus freuden in trauren gebracht.

In der niederdeutschen Liedersammlung, neu herausgegeben 1883 (vgl. Jahrbuch des Vereins f. niederd. Sprachf. 26, 1 bis 55) schliessen ausser dem Liede No. 5 'Ick sach my vor einem Wolde | ein fynes Hertlin stahn' mit unserm Sprüchlein ferner noch No. 3 'De Sünne steyth am högsten', No. 69 'Schörte dy Gredtlin schörte dy', No. 70 'Ick hördt ein fröuwlin klagen'.

Im Liederhort von Erk-Böhme 2, 477 No. 679f, lautet die letzte von den vier vierzeiligen Strophen des Liedes 'Ach Bäumchen, du stehst grüne' also:

Ach scheiden über scheiden,
Wer hat das Scheiden erdacht?
Der hat zwei junge Herzliebchen
Von Freuden zum Trauern gebracht.

Und schliesslich liefert uns der zweite Band des Liederhorts S. 553 No. 748 nach Forsters Liedlein III 1549 No. 18 = 1552 No. 19 die Quelle für die sieben ersten Zeilen des aus der Handschrift für Ottilia Fenchler vorangestellten Abschnitts in der Schlussstrophe des Liedes 'Der Mond der steht am höchsten', entsprechend No. 3 des niederdeutschen Liederbuchs (vgl. Jahrbuch 26, 10):

Ach Scheiden, immer Scheiden,
Wer hat dich doch erdacht!
Hast mir mein junges Herze
Aus Freud' in Trauren bracht.

Darzu in Ungemach —
Sei dir, schöns Lieb, gesungen,
Alde, zu guter Nacht!

12.

Ein in diesen Rahmen füglich mit hinein zu beziehender Volksreim, der als besonderer, für sich stehender Spruch selten, häufiger in Liedern vorkommt, mag das Dutzend voll machen. Gartner, Proverbialia dicteria, 1574 Bl. 51b (u. ö.): 'Ist der Apffel Rosenrot, der Wurm ist darinn.'

In einem Sonderdruck der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Yd 9883, zwei Lieder enthaltend (Nürnberg, Val. Newber o. J.), lauten die Strophen 9 und 11 des ersten Liedes, das beginnt 'Wol hindter meines Vatters hoff, da fleugt ein weisse Vauben (l. Tauben)' und in dreizehn Strophen verläuft, folgendermassen:

9. Vnd wenn die Linden das laub verleurt, so trawren all die Este, so bitt ich dich zartes Jungfrewelein, ja lein, halt du dein Krentzlein veste.

11. Vnd wer der Apffel noch so rot, so find man ein würmlein drinnen, so welche Jungfrewlein sewberlich sindt, ja sindt, die können vil falscher sinnen . . .

Ein andrer Sonderdruck der Königl. Bibliothek zu Berlin, Yd 7850 St. 9 'Drey schöne newe Lieder' (o. O. u. J.) weist an vorderster Stelle das Lied auf 'Ich sah mir einen Hirschen, der war schön vnd zarth', offenbar ein Akrostichon, in sieben achtzeiligen Strophen verlaufend mit den Anfangsbuchstaben JSAHERD, wobei sich aus den Anfängen von Str. 4—6 der Name 'Heinrich' ergiebt. Die vier ersten Zeilen der letzten Strophe lauten darnach:

Der Apffel ist Rossen roth, es steckt ein Wurm darin, die Meydlein die sein hüpsch vnnd fein, Sie führen ein falschen Sinn . . .

Nach Yd 9883 abgedruckt steht das Lied 'Wohl hinter meines Vaters Hof' im Wunderhorn 4, 209.

Auf demselben Grundstock damit beruht eine stark abweichende Fassung dieses echten Volksliedes im Niederdeutschen Liederbuch, 1883 No. 72 'Dar licht ein Stadt in Osterryck'. Darin lauten die Strophen 5 bis 9 (von 10 im ganzen):

5. Vnd wenn de Linde er Loeff vor- [lüst,
so behöldt se men de Este,
daran so gedenckt gy Megdelin yunck . . .
vnd holdet yuw thom besten.

6. Vnd ys de Appel Rosenrodt,
de Worm de ys darinne,
vnd ys de Gesell all süuerlyck . . .
he ys van valschem Sinne.

7. Daran gedencket gy Megtlin yunck,
vnde lathet yuw nicht bedregen,
vnd lauen yuw denn de Gesellen veel . . .
se dohn nicht denn dat se legen.

8. Twischen Hamborch vnd Brun- [schwick,
dar synt de breden Straten,
vnde de syn Leeff nicht beholden mach . . .
de moth ydt varen lathen.

9. Achter mynes Vaders Hoff,
dar flücht eine wytte Duue . . .

Vgl. noch 'Gar ein newes Liederbüchlein' Nürnberg, Joh. Lantzenberger 1607 No. 10 'Warumb wilt du wegziehen, mein Schatz mein Augentrost', die 11te von 16 Strophen:

Es ist kein Apffel so Rösslein roth, es steckt ein Würmlein drinn, es ist kein Jungfraw so hübsch vnnd fein, sie führt ein falschen Sinn.

Vgl. ferner 'Neu-vermehrtes vollständiges Berg-Lieder-Büchlein' S. 46 No. 85 'Heute und auch morgen, da bleib ich noch bey dir' sieben vierzeilige Str. Schlussstrophe:

Kein Apfel ist so rosenroth,
Es steckt ein Würmlein drinn.
Und keine Jungfer wird geborn,
Sie trägt ein falschen Sinn.

Vgl schliesslich Erk-Böhme, Liederhort 1, 530 No. 173a 'Dar licht ein Stat in Osterrik'; 1, 533 No. 173c 'Wohl hinter meines Vaters Hof'; 2, 554 No. 749 'Warum wilt du wegziehen'; 2, 555 No. 750 '[Wol] heute noch und morgen | Da bleibe ich bei dir' und viele Fassungen dieser und verwandter Lieder in den neueren Sammlungen von Volksliedern.

Wenn demnach der Liebesapfel auch leider sehr oft wurmstichig ist, ob er von aussen noch so rosig und frisch gleisse — dass er immer oder auch nur in den überwiegenden Fällen angefressen sei, dass die jungen Leute sich stets nur mit unsaubern Absichten einander nähern, das ist zum Heil und zur Ehre der Menschheit nicht wahr. Noch lernt man oft genug in allen Ständen Beispiele reiner, wahrhaftiger Liebe kennen, freilich mit dem Wunsche dauernder Vereinigung, wodurch die Liebe von ihrer Lauterkeit nichts verliert, sondern im Gegenteil erst giltige Weihe, rechten Halt und eigentliche Vollendung empfängt.

So wird und soll nach Fug und Recht neben dem noch jetzt volkstümlichen Sprüchlein 'Ein Küsschen in Ehren soll niemand wehren' und neben dem in früheren Zeiten überaus beliebten 'Fröhlich in Ehren soll niemand wehren', welches letztere als Motto für zahlreiche Liedersammlungen und sonstige froher Jugendlust gewidmete Schriften Verwendung gefunden hat, auch ferner, so lange es eine frische, deutsche, zu holder Schwärmerei geneigte Jugend giebt, noch in Geltung bleiben ein Reimwort, das die schöne Handschrift vom Jahre 1574 Bl. 78a in der Fassung bietet

'Lieb haben in ehren
Kahn mir niemandt kehren' . . .

die Handschrift für Ottilia Fenchler in der Fassung (Alemannia 1, 38)

'lieb haben in ehren
mag mir niemandt wehren' . . .

und viel später noch die Pastorelle von der getreuen Schäferin Daphne bei Menantes, Allerneueste Art 1717, 1722 S. 390 (u. ö.), in der Fassung:

Lieb haben in Ehren
Soll niemand verwehren.

Berlin.

Italienische Volkslieder aus der Sammlung Hermann Kestners.

Mitgeteilt von **Johannes Bolte.**

Zu den nicht ganz seltenen Forschern, denen das Schicksal die Früchte angestrengten Sammelfleisses zu pflücken versagt, gehörte der feinsinnige Kenner des Volksliedes Hermann Kestner. Als Kind des Archivrats Georg Kestner, eines Sohnes von 'Werthers Lotte', am 22. Oktober 1810 zu Hannover geboren, wandte er sich von dem zu Heidelberg begonnenen Studium der Rechte bald ganz der Altertumsforschung und den schönen Künsten zu, wozu wiederholte Reisen nach Italien (1836, 1846, 1853) das Ihre beitrugen. Seit 1830 war er darauf bedacht, 'deutsche Lieder' samt den Melodien, meist mit Guitarrenbegleitung oder in drei- oder vierstimmigem Satze, aus mündlichen und schriftlichen Quellen zu sammeln, und dies Liederstudium setzte er in Italien fort. Eine 'Auswahl spanischer und portugisischer Lieder für 1 oder 2 Stimmen mit deutscher Übersetzung versehen' (2 Bände in folio. 16 + 12 Nummern) gab er 1846 und 1859 zu Hannover heraus[1]; sonst hielt er mit seinen ausgebreiteten liedervergleichenden Studien, die er auch auf die skandinavischen Völker ausdehnte, zurück, unterstützte aber neidlos den weit jüngeren Alexander Reifferscheid, als dieser 1879 die von der Familie v. Haxthausen aufgezeichneten 'Westfälischen Volkslieder' mit gelehrten Zuthaten zum Druck beförderte.[2]) Es scheint ihm ein Werk in der Art von Berggreens elfbändigen 'Folkesange og Melodier' als Ziel vorgeschwebt zu haben, das die Lieder der verschiedenen Völker Europas im Originaltext und mit einer deutschen Übersetzung samt Melodien und Parallelennachweisen enthielt. Wenigstens lassen die erhaltenen handschriftlichen Vorarbeiten, die jetzt im Kestnermuseum zu Hannover aufbewahrt werden, darauf schliessen. Dies Museum enthält auch die reichen Kunstsammlungen, die Kestner 1853 von seinem Oheim, dem hannoverschen Ministerresidenten zu Rom August Kestner (1777—1853), ererbt und in die Heimat übergeführt hatte, um sie endlich seiner Vaterstadt zu vermachen. 1884 zum Ehrenbürger von Hannover ernannt, lebte der Greis ein beschauliches Dasein, ohne Verkehr

1) Absichtlich nannte er die Lieder nicht Volkslieder; denn sie sind 'nicht sämtlich aus dem eigentlichen Volke hervorgegangen, tragen jedoch hinlänglich den Stempel ihrer Nationalität, um dem Liebhaber von Nationalmusik überhaupt einiges Interesse zu gewähren'. Neuerdings hat H. Reimann in seinem verdienstlichen Internationalen Volksliederbuch (1—3. Berlin 1893) Kestners Sammlung verschiedentlich benutzt.

2) Ein warm anerkennendes Urteil über Kestner als Volksliedforscher steht bei R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 239.

mit der modernen Welt zu pflegen und schon durch seine Tracht (blauen Leibrock, hechtgraues Beinkleid, österreichische Mütze) sich als Angehöriger einer vergangenen Zeit kennzeichnend, bis den nahezu Achtzigjährigen am 27. Juni 1890 der Tod dahinraffte.

Wenn auch vieles von Kestners 'Volksliedforschungen' durch neuere Arbeiten längst überholt ist, so schien mir doch bei einer durch Herrn Stadtarchivar Dr. O. Jürgens in liebenswürdiger Weise gestatteten Durchsicht einiges die Veröffentlichung zu verdienen, namentlich mehrere direkt aus dem Munde des italienischen Volkes aufgezeichnete Lieder. Indem ich sie nebst ein paar eigenen Anmerkungen hier wiedergebe, bemerke ich nur noch, dass Kestner über seine beigegebenen Verdeutschungen sehr bescheiden dachte. 'Die beigefügten möglichst wortgetreuen Übersetzungen', sagt er 1859 in den Spanischen Liedern, 'sollen zunächst nur zum genaueren Verständnis des Charakters jedes Liedes dienen, indem der Herausgeber seine langjährige Überzeugung, dass bei dem eigentlichen Volkslied, wo meist Wort und Ton zugleich zu entstehen pflegen, eine jede Übersetzung ungenügend ausfallen muss, nicht aufgegeben hat.'

1. **Liebesprobe** (Rom 1832 und 1836).



1. 'Mio marito è andato in Francia,
Già sett' anni ha da ritornà.
Se sapessi pur la strada,
L'anderei à ritrovà.'

2. Quando fù a mezza strada,
Un bel giovane l'incontrò:
'Dimmi, dimmi, o bel giovane,
Da che parte vieni tu?'

3. "Io vengo dal Oriente,
Dove il sole non batte più."
'Dimmi, dimmi, o bel giovane,
Lo vedesti lo mio amor?'

4. "Si, si, che l'ho veduto,
A l'Oriente l'ho conosciuto.
In chiesa di San Giacomo
Lo portavano in procession

5. Con sette torcie accese
A l'usanza del Imperator."
Ninetta cade in terra
Dalla pene e dal dolor.

1. 'Mein Liebster zog nach Frankreich,
Kam seit sieben Jahren nicht nach Haus.
Ach, wüsst ich nur die Strasse,
Zög ich fort und sucht ihn auf.'

2. Als sie auf halbem Wege,
Sieht sie einen Jüngling schön:
'Du schöner Jüngling, sage,
Sag, o sage, wo kommst du her?'

3. "Ich komme vom Morgenlande,
Wo keine Sonne und Mond mehr scheint."
— 'Du schöner Jüngling, sage,
Sahst du nirgend den Liebsten mein?'

4. "Ja, ja, ich sah ihn dorten
Im fernen Morgenland;
Zur Kirche von San Giacomo
Trug man ihn beim Glockenklang

5. Mit sieben hellen Fackeln,
Wie man Kaiser und Fürsten trägt."
Ninetta sank zur Erde,
Halb entseelt vor Schmerz und Schreck.

6. "Sta sù, sta sù, Ninetta,	6. "Steh auf, steh auf, Ninetta,
Che son io il tuo primo amor!"	Denn ich bin der Liebste dein!"
Ninetta s' alza in piedi	Ninetta sprang vom Boden,
E tre bacj gli donò.	Gab ihm der Küsse drei.

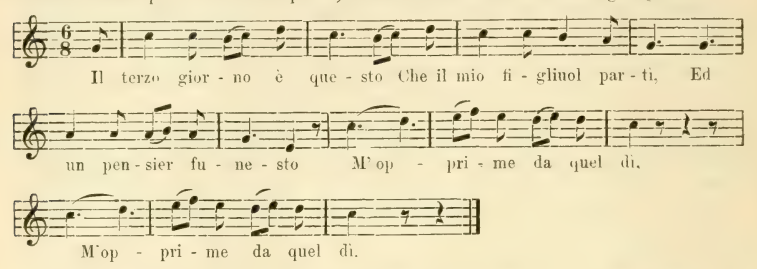
Vgl. Nigra, Canti popolari del Piemonte 1888 no. 54: 'La prova'. — Ferraro, Canti pop. monferrini 1870, p. 60: 'Il ritorno'; Canti pop. del basso Monferrato 1888 p. 51. — Ferraro, Canti pop. di Ferrara 1877, p. 16 'Il ritorno'; p. 105 'Cantiamo sorelle'. — Marcoaldi, Canti pop. 1851, p. 151: 'La prova d'amore', deutsch bei Heyse, Italienisches Liederbuch 1860 p. 132. — Giannini, Canti pop. della montagna lucchese 1889 p. 154: 'Il ritorno'. — Gianandrea, Canti pop. marchigiani 1875 p. 270: 'La prova d'amore'. — Bolza, Wiener Sitzungsber. 53, 674: 'Il riconoscimento'. — G. Ricordi e L. Pullè, Canti pop. lombardi (um 1858) no. 5: 'Dimmi un pò, bel giovinetto'. — Bernoni, Canti pop. veneziani 1872 9, 1: 'Il ritorno dalla guerra.' — Widter-Wolf, Wiener Sitzungsber. 46, 327 no. 91: 'La ragazza ed i soldati'. — Finamore, Archivio delle tradiz. pop. 1, 91: 'Rusine e Ddiamóre'. 8, 60. 276. 325. 9, 560 = 10, 183.

Von dem grossen Balladenkreise des heimkehrenden Gatten oder Verlobten unterscheidet sich diese italienische 'Liebesprobe' namentlich durch den Eingang. Die Liebende lehnt eine Aufforderung ihrer Gespielen zum Gesange ab (so bei Nigra, Ferraro 1877, Marcoaldi, Bolza, Finamore, Gianandrea und in einem Fragment bei Bernoni 5. 15) und zieht voller Sehnsucht nach dem fernen Jüngling selber in die Ferne, um ihn dort aufzusuchen. Aber auch die weitere Entwicklung bietet eigentümliche Züge. Als ihr der Jüngling begegnet und ihr unerkannt die Nachricht vom Tode ihres Liebsten mitteilt, sinkt sie ohnmächtig nieder, worauf er sich zu erkennen giebt.

In anderen Balladen dieses Kreises, über den man bei Reifferscheid (Westfälische Volkslieder 1879 zu No. 13; S. 156 die obige Verdeutschung Kestners), R. Köhler (Kleinere Schriften 3, 251), Boeckel (Ztschr. f. vgl. Littgesch. 1, 73), Grundtvig (Danmarks gamle Folkeviser 4, 565 No. 254), Splettstösser (Der heimkehrende Gatte und sein Weib 1899 S. 45), Prato (Romania 13, 159), Liebrecht (Zur Volkskunde 1879 S. 212) u. a. Nachweise findet, wandert das Mädchen nicht fort, sondern wird unter der Linde (Erk-Böhme, Liederhort No. 67. Kristensen, Jyske Folkeminder 11, 251) oder beim Grasmähen (Wenzig, Westslav. Märchenschatz S. 248. Waldau, Böhmische Granaten 1, 60) oder Schafehüten (Bujeaud 1. 297) von dem unerkannt heimkehrenden Jüngling angesprochen; an die hier folgende 2. Ballade erinnert es, dass der Jüngling als Pilger verkappt in italienischen Liedern ein Nachtquartier bei der Liebsten heischt (Widter-Wolf No. 81. Bernoni 9, 9. Ferraro 1870 p. 33. Ive, Canti pop. istriani 1877 p. 334. Corazzini, I minori componimenti 1877 p. 267. Archivio 3, 44). An den Bericht vom angeblichen Tode des Liebsten, dem nur in dem dänischen Liede 'Troskabsprøven' (Grundtvig No. 252 = Grimm, Altdän. Heldenlieder 1811 S. 212) sofort wie in dem römischen eine Ohnmacht des Mädchens folgt, knüpft sich häufig eine Werbung um die Liebe des Mädchens oder der Frau (Wolf-Hofmann, Primavera 2, 88 = Geibel-Schack,

Romanzero 1860 S. 375; ebda. S. 371 = Bellermann, Portugiesische Volkslieder 1864 S. 100. Kind, Anthologie neugriechischer Volkslieder 1861, S. 126). Im deutschen und niederländischen Liede aber (Erk-Böhme No. 67. F. van Duyse, Het oude nederlandsche lied 1901 No. 32), auch im mährischen (Wenzig 111) und catalanischen (Milá y Fontanals, Romancerillo 1882, p. 153) vernimmt die treuliebende Jungfrau nicht den Tod ihres Verlobten, sondern seine Vermählung mit einer anderen. Bei der Erkennung endlich muss der Fremde sich öfter durch verschiedene Zeichen ausweisen, einen Ring oder die Kenntnis gemeinsamer Erlebnisse, eines Mals am Körper u. a.

Der oben mitgeteilten Melodie aus Rom stelle ich noch eine 1842 in Venetien aufgezeichnete Variante 'Dizeme vu quel zovene Aveu visto lo mio amor?' zur Seite, der Antonio Berti (Le voci del popolo. Canti popolari di A. Berti scritti sui temi di musica popolare raccolti da Teod. Zacco. Padova 1842 p. 79; Ariette p. 27) einen anderen Text untergelegt hat:



Ganz ähnlich lautet die lombardische Sangweise in der schon erwähnten Sammlung von Ricordi und Pullè, die hier aus A-dur transponiert folgen möge:



2. Die Versuchung (Palermo 1835).



1. 'Chi è, chi buss' alla porta,
Chi è, chi bussolìa?
Son donna maritata,
Aspetto il mio marì.'

2. "Aprite, aprite, bella!
Io voglio co tia parlà.
Il vostro marito non vi è,
Possiamo raggionà."

3. 'Andate, andate via,
Non state più a bussà!
Se viene mio marito,
Vi pote bastonà.'

4. "Cara, se ccì m'amate,
Lasciate mi entrà!
Se viene vostro marito,
Vi posso vindicà."

5. 'Io amo il mio marito,
Andate via di là!
Mio marito è bello,
Lo devo io amà.'

6. "Signora, perdonate,
Se v' aju tedià!
D'amor languisco ognora
E me ne devo andà."

7. Sentì bussar alla porta
Di nuovo. — 'Chi sara?'
"Son tuo marito, oh bella.
Apri, non dubbetà!"

8. Apriu, apriu la bella
Senza poter parlà.
Le dice suo marito:
"Cara, non dubbetà!"

9. Con gran banchetto e gioja
Si mette à 'mprovisà,
E pieno di contento
Zi mette a cantà.

10. La bella alla finestra
Col suo bicchier' n' mà,
Fa gesto colla testa,
Saluta i paesà.'

1. 'Wer ists, wer klopft an die Thüre.
Wer ists, wer mag es sein?
Ich öffne nur dem Gatten,
Sonst lass ich niemand ein.'

2. "Mach auf, mach auf, du Schönste!
Ich möchte gern reden mit dir.
Dein Gatte ist ja weit von Haus:
O thus zu Liebe mir!"

3. 'Geht fort und geht nur weiter
Und lasst Eur Pochen und Flehn!
Wenn Euch mein Mann hier fände.
Könnts übel Euch ergehn.'

4. "Bei unsrer Lieb, o Teure,
O lass mich, lass mich ein!
Und wenn dein Mann auch käme,
Er sollt es wohl bereun."

5. 'Nur meinen Gatten lieb ich;
Drum geht nur fort von hier!
Denn schön ist er und jung und fein,
Gar teuer ist er mir.'

6. "Verzeihet, schöne Dame,
Wenn ich belästigt Euch!
Vor Liebesglut verschmacht ich,
Doch geh ich fort sogleich."

7. Von neuem pochts an die Thüre.
'Wer ists, wer mag es sein?'
— "Dein Mann bin ich, o Schönste.
Mach auf und lass mich ein!"

8. Da öffnet sie die Thüre,
Vor Angst fast ausser sich.
Doch freundlich spricht ihr Gatte:
"Geliebte, tröste dich!"

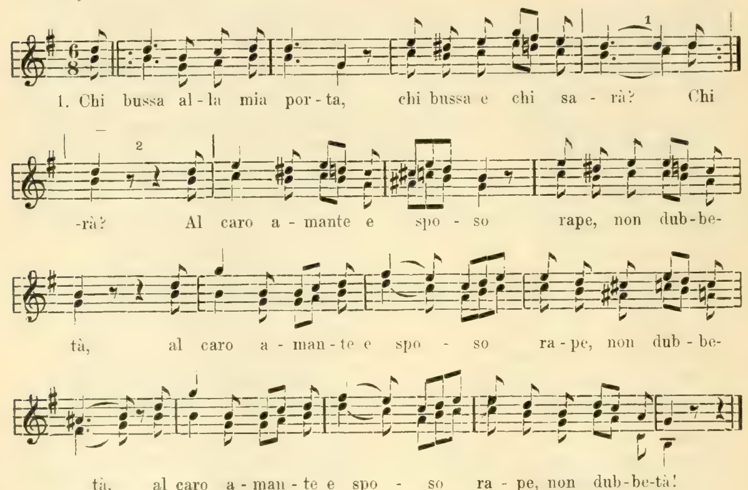
9. Mit Freude und mit Jubel
Erzählt er nun den Scherz
Und singt vor Lust und Wonne
Und drückt sie an sein Herz.

10. Die Frau tritt an das Fenster
Mit einem Glas voll Wein
Und grüsset freudig winkend
Die Nachbarn gross und klein.

Diese der voraufgehenden Ballade inhaltlich verwandte 'Versuchung der treuen Gattin' hat denselben Eingang wie das verbreitete Lied von der treulosen Margherita, das zuerst Jakob Grimm 1813 in den Altdeutschen Wäldern 1, 160 veröffentlichte (Müller-Wolff, Egeria 1829, S. 44. Kopisch, Agrumi 1838 S. 230. Witte in Reumonts Italia 1, 149. 1838. Heyse 1860 S. 127. Diez, Archiv f. neuere Spr. 92, 141: 'Die schöne Maria'. Widter-

Wolf 1864 No. 84: 'La bela Francesa'. Bernoni, Canti pop. venez. 9, 6. Rivista di lett. pop. 1, 29. Archivio 7, 353. 401. 12, 192. Nigra 1888 No. 30: 'Il marito giustiziere' mit der Anmerkung. Geibel-Schack 1860 S. 352. Köhler, Kl. Schriften 3, 220). Während jedoch hier die Frau den Fremden, der abends an ihre Thür pocht, einlässt und, zu spät in ihm den Gatten erkennend, ihre Untreue mit dem Tode büssen muss, weist die Heldin unserer Ballade den Fremden ab und empfängt vom Gatten dafür Anerkennung und Lob.

Die Melodie und die Eingangsworte kehren auch in einem Soldatenliede (Passatempi musicali, Napoli, Girard. Fascicolo 4, p. 28: Canzone di soldato) wieder:



2. Non pozz' ar aperire,
Ca mamma non ce stà.
— Non me fa chiù sperire,
Rape ppe carità!

3. Senza trasi à chest' ora,
Da fora puoje parlà.
— Aje! ca fa friddo fora,
Dinto famme scarfà!

Von auswärtigen Seitenstücken, auf die schon oben zu No. 1 hingewiesen ward, führe ich nur einige französische (Bujeaud, Chants pop. des provinces de l'ouest 1895 2, 87. Puymaigre, Chants du pays messin 1881 1, 47. Beauquier, Chansons de Franche-Comté 1894 p. 259) und dänische Lieder (Grundtvig 4, 563 No. 253 'Junker Jakob' und No. 254 'Tro som Guld') an und gebe von den beiden dänischen eine bisher ungedruckte Verdeutschung Kestners. Diese beruht für den 'Junker Jakob' auf Berggreen, Folkesange og Melodier 1 (1869), S. 179 No. 93 (= Grundtvig No. 253 C); fernere Aufzeichnungen lieferte Kristensen in den Jyske Folkeminder 1, 313. 2, 147. 10, 175. 11, 405.

Junker Jakob.

1. Junker Jakob kaufte sich Kleider so fein,
Heissa, heissa, heissasa!
Er ging, als könnt' er ein Bootsmann wohl sein.
Schwager und Mutter und Schwester und Bruder, lebt wohl,
lebt wohl, lebt wohl!

2. Junker Jakob ritt vor des Königs Thor;
Im Marderpelz tritt sein Liebchen hervor.

3. Und er reicht der Jungfrau den Goldring so fein:
'Nun sollst du meine Herzliebste mir sein.'

4. "Und behalt nur selber dein Goldringelein!
Ich kann ja nicht deine Liebste dir sein.

5. Und mein Liebster der zog in die Fremde weit fort,
Ihm gab ich scheidend mein Herz und mein Wort."

6. Junker Jakob abwarf den Mantel grau,
Stand reich gekleidet in Samt so blau.

7. "Willkommen, o Jakob, Herzliebster mein!
Nun will ich gerne dein Liebchen auch sein."

Die andere Ballade entnahm Kestner aus Berggreen 1. 178 No. 92 (= Grundtvig No. 254E); vgl. zu Grundtvigs Nachweisen noch Kristensen, Jyske Folkeminder 11. 85. 306. 364.

Treu wie Gold (Ritter und Jungfrau).

1. Ein Rittersmann hatte ein Mägdlein lieb,
So lieb wie sein Blut und sein Leben.
Er wandelte hin zu der Linde
Und dachte sie dort zu finden.

2. Doch als er zur grünen Linde kam,
Das Mägdlein war dort nicht zu finden;
Sie war in dem Walde verschwunden,
Da hat er sie endlich gefunden.

3. 'Gott grüss dich, Gott grüss dich, du Mägdelein fein!
Wie gehst du so spät hier alleine?
Die Rosen suchst du wohl, die kleinen,
Die duftenden Lilien, die reinen?'

4. "Nicht Rosen hab ich hier gesuchet im Wald,
Nicht sah ich die duftenden Lilien,
Ich wollte zum Liebsten hier gehen;
Hast du ihn nicht wandeln gesehen?"

5. 'Ich sah ihn heut Abend beim fröhlichen Tanz
Mit stolzen Jungfräulein hier wandeln.
Du kannst meinen Worten wohl trauen,
Du wirst ihn wohl nie wieder schauen.'

6. Er zog aus dem Busen ein goldenes Band
Und glänzende silberne Schnallen:
'Dies geb ich dir, liebliche Kleine,
Willst immer du bleiben die Meine.'

7. "Und wäre das Goldband noch einmal so lang
Und reichte vom Himmel zur Erde,
Dir werd ich nimmermehr glauben;
Den Liebsten lass ich mir nicht rauben."

8. 'Halt ein, halt ein, Herzliebchen, halt ein!
Nicht länger sollst du mich verkennen;
Denn du bist mein, und ich bin dein[1]),
Nichts soll uns auf Erden noch trennen.'

3. **Die schöne Cäcilia** (Palermo 1834).

1. La bedda Cecilia,
Che piangea a su marì,
L'hanno posto in prigione,
Lu vonno far morì.

2. 'Signor Capitanio,
Una grazia vò di te.'
"Bedda, la grazia è fatta,
Se tu consenti a me."

3. 'Signor Capitanio,
Lu dicu a miu marì,
Se miu maritu vuoli,
Io ritornerò da te.'

4. 'Signor Capitanio,
Lui mi ha detto di sì.'
Cecilia a mezza notte
Buttava gran sospì.

5. "Mia bedda Cecilia,
Che hai che non puoi dormì?"
'Tengo una doglia al cuore,
Oimè mi fà morì.'

6. La mattina si alza
Ed affaccia al balcon
E vede a su marito
Appiccato ad un furcon.

7. 'Signor Capitanio,
Mi avete ben tradì,
L'onore mi hai levato,
E la vita al mio marì.'

8. "Mia bedda Cecilia,
Non far più accussì!
C'è Conti e Cavalieri,
Bedda, maritati!"

9. 'Che Conti, che Cavalieri!
Che voglio a mio marì.
Alzerò gli occhi al cielo,
Vendetta faccia un dì.'

1. Die schöne Frau Cecilia
Weint um den Ehgemahl,
Sie warfen ihn in Ketten
Zu bittrer Todesqual.

2. 'O Hauptmann, lieber Hauptmann,
Eine Bitte hab ich an euch.'
— "Deine Bitte will ich erhören,
Folgst du mir alsogleich."

3. 'O Hauptmann, lieber Hauptmann,
Ich geh zum Gatten mein;
Und gilt es Tod und Leben,
So thu ich den Willen dein.'

4. 'Herr Hauptmann, o Herr Hauptmann,
Er willigt in dein Begehr.'
Cecilia weint um Mitternacht
Und seufzet tief und schwer.

5. "Cecilia, meine Schöne,
Was seufzest du so schwer?"
— 'Ich träumte von Todesschmerzen,
Mein Gatte lebt nicht mehr.'

6. Und morgens in der Frühe
Tritt sie auf den Altan,
Sieht an dem hohen Galgen
Getötet ihren Mann.

7. 'Herr Hauptmann, schlechter Hauptmann,
Verraten hast du mich,
Hast mir die Ehr gestohlen
Und ihm das Lebenslicht.'

8. "Cecilia, meine Schöne,
Mit deinem Schmerz halt ein!
Sind Grafen hier und Ritter,
Magst einen andern frein."

9. 'Was kümmern mich Grafen und Ritter!
Ich will meinen eignen Mann.
Dass dich die Strafe treffe,
Fleh ich den Himmel an.'

1) Über die Formel 'Du bist mein, ich bin dein' vgl. oben S. 39.

Die ersten Zeilen dieser Ballade teilte Kestner, der sie 1834 in Palermo von drei aus Genua gebürtigen Frauen gehört hatte, 1863 an Nigra (Canti popolari del Piemonte 1888 p. 49) mit. Die bisher zum Jahre 1888 veröffentlichten italienischen Fassungen findet man bei Nigra zu No. 3 'Cecilia' verzeichnet (Widter-Wolf, SB 46, 320 No. 85. Bolza, SB 53, 671 No. 50. Ferraro 1870 p. 28; 1877 p. 108. Bernoni, Canti 1872 5, 11. Gianandrea 1875 p. 264. Ive 1877 p. 326. Imbriani, Canti pop. avellinesi 73. Salomone-Marino, Baronessa di Carini 32. Pitrè, Studj 1872 p. 294. D'Ancona, Studî 1878 p. 121); vgl. ferner Giannini 1889 p. 166. Rivista di lett. pop. 1, 21. 195. Archivio 1, 85. 2, 513. 6, 243. 7, 390. Eine Fassung aus Campanien hat P. Heyse (Deutsche Rundschau 85, 254. 1895) trefflich verdeutscht.

Die Geschichte von der Dame, die für die Rettung ihres Gatten (oder Bruders) dem tyrannischen Statthalter ihre Ehre opfert und von ihm schmählich betrogen wird, findet sich 1538 bei Sebastian Franck, dessen Quelle noch zu ermitteln bleibt (Goedekes und Oesterleys Citat aus den Mémoires des Philipp de Commynes 5, 55 ed. Godefroy 1723 ist falsch), von einem burgundischen Ritter, 1547 dagegen von einem Präfekten zu Como erzählt und ist oft variiert worden[1]); doch weichen diese Erzählungen und Dramen von unserer knappen, sich fast ganz auf den Dialog der Hauptpersonen beschränkenden Ballade darin ab, dass dort den ehrlosen Schänder regelmässig die verdiente Strafe ereilt; der König (Herzog) nötigt ihn, die Witwe des Hingerichteten zu ehelichen und lässt ihn dann enthaupten.

1) Vgl. das bei Nigra, in Oesterleys Anmerkungen zu Kirchhofs Wendunmut 6, 243 und in R. Köhlers Kleineren Schriften 3, 221 zusammengetragene Material und ausserdem mehrere Meisterlieder (Berlin Yd 7801, 56. Weimarer Hs. Q 567, Bl. 30a und 98a. Berliner Mscr. germ. qu. 414, 92); den Brief des Jos. Macarius 1547 (Ztschr. f. vgl. Littgesch. 7, 223); Lauterbeck, Regentenbuch 1559 Bl. 74a—b (Statthalter in Como und Herzog von Burgund); C. Spangenberg, Ehespiegel 1562 Bl. 70a. Theatrum diabolorum 1587 1, 218a (Spangenberg) und 252a (Hoppenrod); Zyrl, Salomo 1. Teil III, 1 (Vjschr. f. Littgesch. 2, 234); Minor, Vjschr. 1, 277 und Creizenach, Schauspiele der engl. Komödianten 1889 S. LXIII; Harsdörffer, Gesprächspiele 7, 402 (1647); Gottfr. Schultz, Chronica 1656 S. 156 (Como 1547); Gellert, Sämtliche Schriften 1769 1, 251: Rhynsolt und Lucia (nach Addisons Spectator 7, No. 491); Chr. L. Martini, Rhynsolt und Saphira, Trauerspiel 1755; Castelli, Gedichte 1835 1, 154 (Herzog von Burgund).

Berlin.

(Fortsetzung folgt.)

Sagen aus Nordthüringen.

Im Volke gesammelt von **Rudolf Reichhardt.**

(Fortsetzung zu XI. 68—73.)

IV. Sagen von Steppchen.

20. Wenn jemand reich wird und man kann sich nicht recht erklären, woher er das Geld hat, so sagt man: „Dem hat's Steppchen gebracht.“ Hat sich jemand erhängt, so pflegt man zu sagen: „Den hat Steppchen auf den Kopf geschlagen.“ In Pützlingen necken sich die Kinder mit den Worten: „Steppchen mit deinem roten Käppchen, was macht denn deine Gans?“ Steppchen, wohl eine Abkürzung von Stephanchen, wird bald als Kobold gedacht (ähnlich dem altmärkischen „Drak“ oder wendischen „Plon“) bald als der Teufel selbst. Auch „Hanslätzchen“ nennt man ihn.

21. Der Heckethaler. Eine Frau in Mauderode hatte ihrer Tochter bei der Hochzeit einen Heckethaler mit in die Ehe gegeben, denn sie stand mit Steppchen im Bunde. Nun hatte die junge Frau stets Geld. Eines Tages hatte sie den Heckethaler ihrem Kinde zum Spielen gegeben, und dieses verlor ihn. Da war es mit dem Gelde vorbei.

22. Steppchen und die Burschen. In Haferungen wohnte eine Frau, mit welcher es Steppchen hielt. Das war bekannt geworden, und so stellten sich denn eines Abends drei junge Burschen unter das Fenster und sahen, dass Steppchen in der Gestalt eines vornehmen Herrn in der Stube war. Plötzlich rief dieser: „Es guckt, es guckt.“ Die Frau suchte ihn zu beruhigen, aber bald rief er wieder: „Es guckt, es guckt.“ Mit einem Male fühlten sich die Burschen von einer starken Faust ergriffen und zu Boden geworfen.

23. Der Müller. Ein Müller in Immenrode stand mit Steppchen im Bunde, wie das jeder im Dorfe wusste. Einstmals nun forderte dieser zwei junge Burschen auf, ihn auf einem Gange in der Nacht zu begleiten. Zur rechten Zeit stellten sich diese bei dem Müller ein, um ihn abzuholen. Bevor sie fortgingen, that der Müller sieben Feuersteine in einen leinenen Sack; dann nahm er ihn auf die Schulter und machte sich mit den beiden jungen Burschen auf den Weg. Als sie im Walde an einen Kreuzweg kamen, an welchem ein Stein stand, nahm der Müller den Sack von der Schulter und schlug mit ihm immer auf den Stein los, dass nur die Funken so stoben. Als der Müller sich so eine ganze Zeit abgearbeitet hatte, sagte er: „Nun bin ich ihn wieder auf eine ganze Zeit los.“ Die Burschen fragten ihn, wen er los sei; der aber entgegnete: „Steppchen; der quält mich jetzt zu sehr, und auf diese Weise werde ich ihn zeitweise los.“

24. Steppchen bringt Essen. Eines Tages pflügten mehrere Knechte unter Aufsicht ihres Hofmeisters auf dem Felde bei Berga. Der Hofmeister stand mit Steppchen im Bunde und konnte ihn citieren. Als nun die Zeit zum Vesperbrot herankam, murmelte der Hofmeister vor sich hin, was aber niemand verstehen konnte. Alsbald erhob sich ein Rauschen in der Luft, man sah einen grossen Vogel, wie ein Drache aussehend, welcher in der Luft Kreise zog, die immer enger wurden, und sich dann auf das Feld setzte; es war Steppchen. Dieser breitete einen Tisch auf der Erde aus und stellte Brot, Butter und Käse darauf. Der Hofmeister langte zu und liess sich alles gut schmecken; er forderte auch die Knechte auf, Gleiches zu thun, aber diese entsetzten sich, davon zu essen, und mochten nicht zulangen. Nachdem der Hofmeister gegessen hatte, murmelte er wieder einen Spruch; Steppchen packte zusammen und zog in derselben Weise wieder ab, wie er gekommen war.

V. Wasser- und Müllersagen.

25. Wo jetzt das grosse Seeloch sich befindet, war ehedem eine Grasweide. Da hüteten etliche Pferdejungen aus dem benachbarten Kleinwechsungen ihr Vieh, und als die anderen sahen, dass einer unter ihnen weisses Brot ass, bekamen sie auch Lust, davon zu geniessen, und forderten es dem Jungen ab. Dieser wollte ihnen aber davon nichts mitteilen und gab vor, er brauche es, um seinen eigenen Hunger zu stillen. Darüber erzürnten sie, fluchten ihren Herren, dass sie ihnen bloss gemeines schwarzes Hausbackenbrot gäben, warfen ihr Brot frevelhaft zur Erde, traten es mit Füssen und geisselten es mit ihren Peitschen. Alsbald kam Blut aus dem Brote geflossen. Da erschraken die Knechte und wussten nicht, wohin sie sich vor Angst wenden sollten. Der Unschuldige aber, den, wie einige hinzufügen, ein alter unbekannter Mann, der dazu kam, gewarnt haben soll, schwang sich auf sein Pferd und entfloh. Zu spät wollten die anderen nachfolgen. Sie konnten nicht mehr von der Stelle, und plötzlich ging der ganze Platz unter. Die bösen Buben wurden samt ihren Pferden in die Erde verschlagen, und nichts von ihnen kam je wieder ans Tageslicht. Im See aber wachsen seitdem Pflanzen mit Blättern wie Hufeisen.

26. Der Tanzteich. Der Tanzteich bei Niedersachswerfen steht an Stelle eines Gasthauses, in welchem oft am Sonntag während des Nachmittagsgottesdienstes getanzt wurde. Als das wieder einmal geschah, schlug der Blitz in einen nahen Baum; trotzdem wurde weiter getanzt. Alsbald kam das Wetter wieder, und es that einen Schlag, dass das ganze Haus zitterte. Aber man kümmerte sich nicht darum. Da fuhr mit dem dritten Schlage das Haus und alles, was darinnen war, in die Tiefe, und das Wasser sprudelte wild darüber hin.

27. Das grundlose Loch. Oberhalb Salza stand früher eine Mühle. Eines Tages kam ein Bettler zum Müller und bat ihn um ein Stückchen Brot. Der Müller, ein roher Mann, reichte dem Bettler zwar das Brot, aber es war mit Kot bestrichen. Alsobald that der Bettler einen Fluch; es erhob sich ein furchtbares Unwetter, ein Blitz schlug in das Haus, die Erde spaltete sich und verschlang die Mühle. An der Stelle, wo sie gestanden hatte, bildete sich ein tiefer See, das grundlose Loch.

28. Der redende Fisch. Unweit Werna liegt die Kelle, eine unterirdische Höhle, mit Wasser gefüllt. Dort hatte einst ein Bauer einen grossen, einäugigen Fisch gefangen und in seine Tasche gesteckt. Zu seinem grossen Entsetzen rief auf dem Wege nach dem Dorfe der Fisch: „Nimm den Einäugigen nicht mit, sonst kostet's dich dein Leben.“ Da kehrte der Bauer um und übergab den unheimlichen Fisch wieder seinem Elemente.

29. Der Nix als Hund. Eines Abends hatte sich ein Mann, welcher Zimmermann hiess, in der Nähe des Kohnsteinwaldes verirrt. Da sah er plötzlich einen Hund, und er wusste nicht, wie es kam, aber er musste dem Hunde folgen. Er führte ihn immer im Kreise herum. Bald war Zimmermann wie in Schweiss gebadet, und endlich stiess er vor Angst einen Fluch aus. In demselben Augenblicke war der Hund verschwunden, Zimmermann aber sah vor sich das grundlose Loch unter dem Kohnstein, in welchem er auf ein Haar verunglückt wäre. Da merkte er denn, dass der Hund der Nix gewesen war, welcher ihn in die Tiefe des grundlosen Loches hatte locken wollen.

30. Das Martinsmännchen. Am Martinstage (10./11. November) darf kein Müller die Mühle im Gange haben oder ernsthafte Arbeiten darin vornehmen, sonst mahlt das Martinsmännchen, d. h. es lässt jemand im Mühlgetriebe verunglücken. Auch vom Neujahrstage wird erzählt, dass er in den Mühlen gern ein Opfer fordere, und die Müller daher vorziehen, an diesem Tage überhaupt nicht zu mahlen.

31. Das Wasserhühnchen. Bei den Mühlen erscheint oft das Wasserhühnchen (rallus aquaticus). Mit diesem darf es der Müller nicht verderben, sonst thut es ihm viel Schabernack an; es stellt das Wasser ab, bricht die Kämme aus den Rädern und richtet dergleichen Unfug mehr an.

32. Pumput in der Mühle. Pumput, der Müllerdämon, war ein überaus starker Mensch. So schärfte er eines Tages in einer Mühle an der Salza einen Mühlstein. Es war kalt und es fror die Arbeitenden in den Händen. Da sagte Pumput: „Wir wollen lieber in die warme Feise (Müllerstube) gehen und dort unsere Arbeit fertig machen.“ Darauf nahm er einen eisernen Stab, steckte ihn durch das Loch im Steine und trug denselben an dem Stocke auf der Schulter in die Feise.

33. Das Schärfen. In einer Mühle des oberen Helmelaufes in der Grafschaft Hohenstein waren die Müllergesellen einmal mit dem Schärfen eines Mühlsteins beschäftigt. Wie sie mitten in der Arbeit waren, gesellte sich ein reisender Müllerbursche zu ihnen, der ganz weiss gekleidet war. Er nahm gleich an der Arbeit teil, welche mit ungeheurer Geschwindigkeit von statten ging. Nun aber erhob sich ein Streit zwischen den Müllerburschen und dem Fremden. Dieser aber machte dem Streite ein schnelles Ende, indem er den Mühlstein leicht wie einen Federball vor die Thür des Hauses setzte und dann verschwand. Nun merkten die Müllerburschen, dass Pumput unter ihnen geweilt hatte.

34. Pumput und die Mühlenwelle. Pumput ist ein richtiger Müllergeselle gewesen, aber auf seinen weiten Wanderungen hatte er viele Erfahrungen gesammelt und war sehr klug geworden: er besass viel Witz und übertraf alle seine Mitgesellen an Verstand. Nun wurde einmal in einer Mühle eine Welle hergerichtet. Unter den Arbeitern war auch Pumput. Dieser liess die Welle messen; da stellte es sich denn heraus, dass sie um einen Fuss zu kurz war. Der Obermüller war darüber ganz erschreckt und wusste nicht, was er machen sollte. Als Pumput das sah, forderte er den Obermüller auf, die Welle an dem einen Ende anzufassen, während er selbst an dem anderen Ende anfassen werde, dann wollten sie die Welle langziehen. Sie thaten das auch, und als die Welle wieder gemessen wurde, stimmte ihr Mass.

VI. Allerlei Spuk.

35. Der Waldgeist. Im Kohnsteine bei Salza ist es nicht geheuer. Dort haust ein Waldgeist, welcher die Menschen nicht leiden mag, denn er bringt sie ins Verderben. Der Waldgeist zeigt sich als Jäger ohne Kopf auf dem sogenannten Komödienplatze oder als Fuhrmann ohne Kopf in der Saugrabe. Alle fünf Jahre fordert er ein Opfer, und man weiss eine grosse Zahl von Unglücksfällen, welche im Kohnstein vorgekommen sind, die aber nach dem Volksglauben von dem Waldgeist herrühren.

36. Das Erbbegräbnis. Bei Kleinwechsungen liegt ein Garten an der Strasse, in welchem sich ein Erbbegräbnis befindet. Dort ist es nicht geheuer. So sieht man auf den Gräbern Feuererscheinungen: und wenn neugierige Leute durch den Zaun danach ausschauten, so sprang ihnen wohl eine Katze mit feurigen Augen auf den Rücken und zauste sie hin und her. Sie konnten erst dann von der Stelle, wenn sie den Namen Gottes aussprachen.

37. Der Grenzstein. Am Eulenberge, auf der Flurgrenze zwischen Salza und Nordhausen, liegt ein grosser Grenzstein. Dieser stand früher tief in der Erde, die Gewitterregen spülten aber soviel Erde um ihn fort, dass er zuletzt umfiel und frei dalag. Eines Tages fuhr ein Bauer diesen

Stein nach Hause, um ihn vor sein Haus als Trittstein zu legen. Aber von dem Augenblick an wich alles Glück aus seinem Hause, nachts war im Hause ein furchtbares Lärmen und Poltern und was dergleichen Treiben mehr war. Da entschloss sich der Bauer, den Stein wieder an Ort und Stelle zu bringen. Dort liegt er noch heute, mit Gras und Moos bewachsen.

38. Der Feuerreiter. Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts wütete in Immenrode eine grosse Feuersbrunst, der auch die Kirche zum Opfer fiel. Das Feuer wollte sich nicht legen. Da liess man den Feuerreiter kommen. Er umritt auf einem Schimmel dreimal das Feuer und sagte dabei einen Spruch vor sich her. Dann sprengte er von dannen, so schnell das Pferd laufen konnte. Die Flammen schlugen in der Richtung hinter ihm her, in welcher er geritten war, als ob sie ihn erreichen wollten. Da war die Gewalt des Feuers gebrochen, und es erlosch.

39. Das Testament. In einem Hohensteiner Dorfe hatte ein Bauer zwei Söhne. In seinem Testamente hatte er dem älteren sein Gut vermacht, dem jüngeren aber eine gewisse Geldsumme ausgesetzt. Das Testament verwahrte er in einem geheimen Fache seines Schrankes. Nachdem der Vater gestorben war, fand der älteste Sohn das Testament, aber um seinem Bruder nicht das ganze Geld geben zu müssen, verheimlichte er dasselbe; er gab seinem Bruder nur eine geringe Summe als Erbe, so dass sich dieser kümmerlich als Knecht durch das Leben hätte schlagen müssen. Da erschien demselben in der Nacht der Geist seines Vaters und forderte ihn auf, von seinem Bruder das Testament zu verlangen. Aber dieser ging auf nichts ein. Da erschien der Geist in der nächsten Nacht wieder und gab ihm an, dass das Testament in dem geheimen Fach des Schrankes liege. Nun ging er wieder zu seinem Bruder und verlangte, er solle ihm das geheime Fach des Schrankes öffnen. Auf diese bestimmte Aufforderung gab ihm der Bruder das Geld heraus.

40. Die Stimme des Toten. Zu Ende des 18. Jahrhunderts zog der Sohn eines Hohensteiner Bauern in den Krieg gegen Frankreich. Als er aus dem Gehöfte seines Vaters reiten wollte, bäumte sich sein Pferd und war nicht von der Stelle zu bringen. Da sagte der Sohn: „Ich komme nicht wieder,“ aber man hörte nicht auf die Worte, sondern lachte darüber. Der Sohn war im Kriege. Eines Abends war die Familie bei dem Abendessen versammelt, als plötzlich im Zimmer eine Stimme rief: „Und ich komme doch nicht wieder zurück.“ An der Stimme hörte man, dass der Sohn also gerufen haben musste, obschon er in weiter Ferne war. Einige Zeit darauf erhielten denn auch die Eltern die Nachricht, dass ihr Sohn bei der Kanonade von Valmy gefallen sei.

41. Die Gabe der Unterirdischen. Ein Bauer aus Steinbrücken pflügte an der Helme, da wo die Kirche des nun wüsten Ortes Barbarode gelegen, und schirrte, als es Mittag geworden, seine Tiere ab. Mit dem

Glockenschlag zwölf rief es in der Tiefe: „Menget und brenget!“ Da schrie der Bauer beherzt: „Mir auch was von dem Kuchen!“ und fuhr nach Haus. Als er aber um 1 Uhr wieder auf den Acker kam, da lag ein Stück schönen warmen Kuchens auf der blanken Pflugschar, jedoch über den Kuchen waren dichte Pferdehaare gestreut. Der Bauer überwand seinen Widerwillen und ass; da tönte es aus der Tiefe:

Hättst du nicht gegessen,
Dein Unglück wär's gewesen.

42. Der Totenlaken. Einem Schäfer in Auleben starb die Frau im Wochenbett. Nachdem sie begraben war, erschien sie allnächtlich an der Wiege des zurückgelassenen Kindes und machte sich allerlei daran zu schaffen. Als sich das mehrere Male wiederholt hatte, ging der Schäfer, während das Gespenst kam, nach dem Kirchhof, um zu sehen, ob an dem Grabe seiner Frau etwas nicht in Ordnung sei. Da sah er das Grab offen und den weissen Leichenlaken daneben liegen. Rasch raffte er ihn zusammen und ging damit heim; dort sah er den Geist noch an der Wiege des Kindes. Nach einiger Zeit verschwand derselbe, erschien jedoch bald darauf wieder auf der Strasse unterm Fenster und bat um den Laken; aber der Schäfer gab ihn nicht hin. In der nächsten Nacht kam das Gespenst abermals, schrie und drohte dem Mann, er müsse sterben, wenn er das Leichentuch nicht herausgäbe. Da wurde ihm angst, und er warf es hinunter. Seitdem hat sich das Gespenst nicht wieder sehen lassen.

43. Das Lämmchen. Eines Nachts ging eine Frau über den Saurasen bei Günzerode. Plötzlich stand ein Lämmchen vor ihr, welches ängstlich blökte. Voller Mitleid nahm die Frau es in ihren Tragkorb. Aber die Last wurde immer schwerer und schwerer. Alle Bemühungen der Frau, sich des Tieres zu entledigen, waren vergeblich. So musste sie denn ihre Last weiter schleppen, bis sie keuchend vor ihrem Hause darunter zusammenbrach. In diesem Augenblick war auch der Spuk verschwunden.

44. Der gespenstische Reiter. Im Rabenthale bei Immenrode, nicht weit vom Schweinsberg, hörte einstmals eine Frau, welche allein ihres Weges ging, etwas hinter sich. Sie blickte sich um und sah nun, dass etwas angeflogen kam, was sie aber nicht zu enträtseln vermochte. Als es näher gekommen war, bemerkte sie, dass es ein Reiter war, welcher an ihr vorüber sauste. Er sass auf einem braunen Pferde, dessen Füsse weiss waren. Das Pferd schien mit seinen Füssen die Erde nicht zu berühren. Der Reiter trug eine kurze, grüne Jacke und hatte den Kopf so verbunden, dass es schien, als ob er sich ihn auf dem Rumpfe festgebunden habe. Die Frau sprang entsetzt zur Seite; da streckte der Reiter seine Zunge lang gegen sie heraus und verschwand im Walde.

45. Der gespenstische Wagen. Der Förster von Königsthal ging eines Abends mit seinen beiden Töchterchen von Immenrode durch das

Silberthal nach Königsthal. Als sie über die 'Trift' hinaus waren, welche den Wald durchschneidet, hörten sie ein furchtbares Getöse hinter sich, Pferdegerassel, Lärmen und Schreien. Es war ihnen, als ob ein Wagen in aller Eile über die Trift fuhr, aber soviel sie sich danach hinwandten und aufschauten, sie sahen nichts von dem Gefährt.

46. Der Reiter mit dem Pferdefusse. Am Günzeröder Hagen, nicht weit vom Kreuzsteine, ist es nicht geheuer. Einstmals arbeitete dort ein Mann zur Nachmittagszeit, als er sah, wie ein Reiter ohne Kopf in sausendem Galopp angesprengt kam. Als der Reiter in die Nähe des Mannes gekommen war, umritt er diesen in weitem Kreise. Dabei nahm der Mann wahr, dass der gespenstische Reiter einen Menschen- und einen Pferdefuss hatte.

47. Der Schäfer und der wilde Jäger. Eines Nachts war ein Schäfer aus Barbis bei seinen Schafen, welche er den Tag über auf einer Waldwiese geweidet hatte; die Schafe lagen in den Hürden. Da sah der Schäfer, wie die ganze Landschaft plötzlich hell wurde wie bei Tage; in der Luft hörte er ein lautes Gerassel und schreckliches Geschrei. Da wurde ihm entsetzlich zu Mute, die Hunde heulten laut und verkrochen sich, die Schafe aber versuchten die Hürden zu durchbrechen.

48. Der Zug des wilden Jägers. Der wilde Jäger zieht vom Harz nach dem Kyffhäuser oder umgekehrt. Er ruft seinen Hunden zu: „Har, har“ oder „Hullalala“. Wo er umgeht, da giebt es kein jagbares Wild. Man darf ihm nicht nachrufen, sonst fügt er dem Rufer Schaden zu.

49. Die Person des wilden Jägers. In Buchholz erzählt man, der wilde Jäger soll ein Förster namens Rähn aus Steigerthal gewesen sein, der viele Mordthaten auf seinem Gewissen gehabt hat. Schon bei seinen Lebzeiten habe er eine seidene Schnur um den Hals getragen, die ihm von der heiligen Fehme zugeschickt sein soll als Zeichen, dass er reif sei zum Hängen.

50. Der wilde Förster. Nicht weit von Obersachswerfen steht eine riesige Eiche am Wege. Eines Jahres hatte der Baum besonders viel Eicheln getragen, welche zur Herbsteszeit vom Wind zur Erde geworfen wurden. So kam es denn, dass sich eines Nachmittags zwei Männer aufmachten, die Eicheln zu sammeln. Kaum aber waren sie unter dem Baum angekommen und hatten angefangen, die Früchte in ihren Säcken zu bergen, als sich ein furchtbarer Wirbelwind erhob; sie sahen über ihren Häuptern den 'wilden Förster', wie derselbe immer im Kreise über den höchsten Spitzen der Eiche herumritt. Die Männer eilten entsetzt nach Hause, als sie das sahen.

Rotta bei Kemberg.

Märkische Spinnstuben-Erinnerungen.[1])

Von Dr. Max Bartels.

Ein günstiger Zufall hat es gefügt, dass es mir glücklich gelungen ist, in einer älteren Dame eine Reihe längst verblasster und fast erloschener Erinnerungsbilder wieder wachzurufen, welche sonst wohl unwiederbringlich der Vergessenheit anheimgefallen wären. Ihre Berichte nehmen von Spinnstuben-Erinnerungen ihren Ausgang, und diese erschienen mir von einiger Wichtigkeit, weil ihr Schauplatz ein märkisches Dorf ist.

Die alten Volksgebräuche und die Kunstfertigkeiten des Hausgewerbes haben ja leider, wie es den Anschein hat, in den Dörfern der Mark Brandenburg viel schneller ihr Ende erreicht und sind der Erinnerung rascher entschwunden, als in anderen Teilen des deutschen Vaterlandes. Die grosse Nähe der Hauptstadt ist hierfür ohne Zweifel verantwortlich zu machen; denn auf diese Weise wurde den Dorfbewohnern schneller das grossstädtische Wesen bekannt, das ihnen als der erstrebenswerte Ausdruck höherer Bildung erschien, und so sahen sie denn sehr bald ihre altväterischen Anschauungen für ungebildet und lächerlich an und versuchten mit aller Gewalt sich von den letzteren loszumachen. Dazu kam nun noch, dass billige, die Augen blendende Fabrikware ihnen in genügender Menge die Jahrmärkte und die Läden der Stadt feilboten. Warum sollten sie nun also diese Dinge durch die mühevolle und so sehr zeitraubende Hausmacherarbeit sich selber herstellen, während sie sie für billiges Geld und in, ihrer Auffassung nach, so geschmackvoller und gefälliger Form fertig einzukaufen vermochten! Auf diese Weise ging das Hausgewerbe schnell zu Grunde, und man sprach kaum noch von ihm. Die Jugend zeigte kein Interesse dafür, und die älteren Leute hatten keinen Grund, ferner noch davon zu erzählen. So verschwindet allmählich die Erinnerung daran gänzlich. Bald werden auch die letzten ausgestorben sein, welche aus eigener Anschauung uns noch zu berichten vermöchten, wie es „dazumal" gewesen ist. Darum erscheint es besonders wichtig, jede Nachricht festzulegen, die über die alten Kulturzustände jetzt noch zu erhaschen ist.

Meine Erzählerin, Fräulein Bertha Bartusch, hat im Februar 1901 ihr sechzigstes Lebensjahr vollendet. Da ihre uns hier interessirenden Erinnerungen mit der Zeit beginnen, wo sie sechs Jahre alt war, so stammen dieselben also aus dem Jahre 1847 und den folgenden Jahren.

Fräulein Bartusch ist in Ützdorf im Kreise Nieder-Barnim, Regierungsbezirk Potsdam geboren. Ützdorf liegt ungefähr zwischen Bernau

1) Nach einem am 22. November 1901 im Verein für Volkskunde gehaltenen Vortrage; vgl. oben 11, 469.

und Biesenthal, etwa eine Stunde seitwärts von beiden, an einem grossen See. Das Dorf spielt schon in der deutschen Dichtung des 16. Jahrhunderts eine Rolle; denn der Bernauer Georg Rollenhagen berichtet im Froschmäuseler[1]), dass nach dem Schluss des Kampfes der Mause-Feldherr Friedlieb mit seinen Mannen und den gefangenen Fröschen den Kampfplatz verliess:

Allein Friedlieb zeitig gedacht:
Nun streit ich nicht widr Gottes Macht!
Versamlet eilend seine Leut
Und Frösch, so er bekam zur Beut;
Fürt sie mit heim in seine Land,
Daselbst durch Gottes Wunderhand
Frösch, Padden, Euzen[2]) Menschen worden . . . .
Die auch des Friedlieben Ratman
Für sich für sein Ausbeut bekam,
Und in der Brandenburger Marken
All ihr Elend liess bequarken;
Kamn im Bernauschen Wald zu recht.
Wurden Euzdorfer Müllerknecht,
Wo sie noch bei eim tiefen See
Quarken und melen immer mehe etc.

Der Bauernhof von Fräulein Bartuschs Eltern lag eine halbe Stunde vom Dorfe entfernt; und als sie mit sechs Jahren die Schule besuchen sollte, wurde sie die Woche über zu den Eltern ihrer Mutter gegeben, die in Ützdorf selber einen grossen Hof besassen. Nur am Sonnabend Nachmittag und für den Sonntag kehrte sie zu den Eltern zurück.

Grossvater Liesegang war ein allgemein geachteter und sehr wohlwollender Mann, aus dessen Munde man niemals ein böses Wort, geschweige denn einen Fluch vernehmen konnte. Seine kleine Enkelin pflegte er in echt märkischer Weise mit 'mein Dochter' anzureden. Hierdurch soll natürlich nicht dem Verwandtschaftsgrade, sondern nur dem Umstande Ausdruck gegeben werden, dass die Angeredete weiblichen Geschlechts und jünger als er selber war. Ebenso redete er die beiden bekannten Berliner Professoren der Anatomie, Nathanael Lieberkühn und Guido Wagener, die im Sommer öfter bei ihm vorsprachen, mit 'mein Sohn' an. Sie suchten wahrscheinlich Ützdorf auf, um in dem See nach Wassertieren für ihre vergleichend anatomischen Studien zu fischen.

Grossmutter Liesegang war ebenfalls sehr gütig und freundlich; wenn aber die Jungens zu grosse 'Wirtschaft' machten, dann entschlüpfte ihr wohl der Fluch: 'Schockschwure krumme Not!' Ihr Mann pflegte sie dann ernst anzusehen und sagte nur die ermahnenden Worte: 'Aber Mudder!'

Bei den Grosseltern herrschte ein patriarchalisches Leben; die Mahlzeiten wurden von der ganzen Familie und dem Dienstpersonal gemeinsam eingenommen. Die Kleine hatte ihren Platz zwischen den Grosseltern; dann folgten die Söhne des Hauses auf der einen und die Töchter auf der andern Seite des Tisches, und den ersteren schlossen sich die Knechte, den letzteren die Mägde an. Wenn alle Platz genommen hatten, sprach der Hausherr das Tischgebet, und wenn die Mahlzeit beendet war, so hob

1) Rollenhagen, Froschmeuseler herausgegeben von Goedeke 1876 2, 287 (3. Buch, 3. Teil, 12. Kapitel V. 173).

2) Euze, Ütze, Itsche = Kröte; Ützdorf also = Krötendorf.

er mit einem Dankgebet die Tafel auf. In seinem Hause merkte man aber bereits insofern das Hereinbrechen einer neuen Zeit, als jeder beim Essen schon seinen eigenen Teller erhielt. Das war noch nicht bei allen Bauern des Dorfes der Fall. Bei vielen bekam noch jeder sein Stück Fleisch oder sein Stück Hering in die Hand; die Gemüseschüssel und der Saucennapf waren für alle gemeinsam, und jeder fischte sich daraus, was er ergattern konnte. Die auf das Messer gespiesste Kartoffel wurde in die Sauce gestippt; häufig auch noch zum zweiten male, nachdem einmal schon ein Stück von ihr abgebissen war. Manchmal glitt sie im Saucennapf von der Messerspitze ab, und der Eigentümer musste oft lange in der Sauce 'herumstekern', bis er ihrer wieder habhaft werden konnte.

Das erste Frühstück bei den Grosseltern bestand aus Suppe, oder auch wohl aus Wurstsuppe, wenn gerade die Zeit hierfür war. Es wurde viermal im Jahre ein Schwein geschlachtet; aber die Wurstsuppe auf nüchternen Magen war ein zweifelhafter Genuss, und Grossvater musste oft sehr zureden, damit sie rutschte. Zum zweiten Frühstück und zum Abendbrot gab es Stullen, die jeder sich selbst vom Brode herunterschnitt. Dazu gab es dann Wurst, Schinken oder Speck. In der Schlachtezeit gab es auch 'Plunderwurscht' oder 'Toppwurscht'. Das war Blutwurst, die im Kessel gekocht, aber nicht in Därme gestopft war. Sie wurde auf einen Teller gethan und in die Ofenröhre gestellt. Hier schmolz dann ihr Fett, und sie breitete sich kuchenförmig über den Teller aus. Das schmeckte sehr gut.

Getrunken wurde bei den Mahlzeiten nichts, nicht einmal Wasser. Nur zum zweiten Frühstück liess sich bisweilen der eine oder der andere, aber niemals der Hausherr, die 'Jriese' herreichen, das heisst, den Krug mit Branntwein. 'Die Jriese' hiess der Krug nach seiner Farbe. Jries oder gries bedeutet bekanntlich hellgelbgrau, darum spricht man auch von einem 'jriesen Schwein'. Selbstverständlich wurde gleich aus dem Kruge getrunken.

Für das Vespern war der sonderbare Ausdruck 'Halwachtern' gebräuchlich, dessen Etymologie mir unbekannt ist.[1]) Zum Abendbrod, das um 7 Uhr eingenommen wurde, gab es Brot, Speck, Hering oder auch oft Kartoffeln in der Schale. Diese 'Pellkattoffeln' wurden einfach auf

---

1) [*Halwachtern* ist jedenfalls aus *half – achtern = halbachtern,* hervorgegangen. Da man vor dem Nachtessen *halwachtert,* so muss *achtern,* 'zu Nacht essen, zu Abend essen' bedeuten und *half* die erst halb erfüllte Zeit ausdrücken, wie man in Mitteldeutschland von *Halbabendbrot* redet, das *zu halbem Abend* genossen wird (D. Wb 4, 2, 194), in Tirol *Halbmittag hält,* das zweite Frühstück einnimmt (ebenda 210) und in Ostfriesland dem Vieh die *Halfafendsgift* reicht, die Mittelabends-Fütterung (ten Doornkaat-Koolmann 2, 14). *Achtern* stellt sich zu *achter = after* 'hinten, hinter, hinterher, nachher' und ist von der Mittagszeit und dem Mittagsmahl an gerechnet; eine verkürzte Ausdrucksweise, die man nach *achternoen* 'post prandium, a meridie; tempus pomeridianum', *achternoen eten* 'sumere merendam' bei Kilian vervollständigen kann. — Roediger]

den Tisch geschüttet, wie ich das auch noch an dem Ende der fünfziger Jahre in Berlin bei einem reichen Ackerbürger gesehen habe. Sie wurden dann in zwei Längsstreifen geordnet, damit die Insassen jeder Tischseite bequem zugreifen konnten.

Nach dem Abendbrot wurde im Winter das Spinnrad hervorgenommen; im Sommer liess die Feldarbeit hierfür keine Zeit.

Wie es in einer mecklenburgischen Spinnstube zugeht, das ist unserem Verein ja im letzten Januar in ausgezeichneter Weise vorgeführt worden[1]). Auch über die Spinnstuben einiger anderen Gebiete unseres Vaterlandes wurde schon mancherlei veröffentlicht. Vielleicht bietet es aber trotzdem einiges Interesse dar, hierüber auch etwas aus unserer Mark Brandenburg zu erfahren, und noch dazu von einem Augenzeugen, der selber mitten in diesem Leben gestanden hat. Gesponnen wurde nur von Martini bis Mariä Lichtmess, also vom 11. November bis zum 2. Februar. Wer nach Lichtmess noch zu spinnen hatte, der war faul gewesen. In dem sogenannten Zwölften, also in der Zeit zwischen Weihnachten und Epiphanias wurde unter keinen Umständen gesponnen. Ein Grund hierfür war nicht mehr bekannt. Von der Frau Holle, Frau Harke oder sonst von einem Gespenst, das dem Spinnrocken oder dem Gespinnste Schaden gethan hätte, wusste man nichts mehr. Die während der Zwölften gebräuchliche Arbeit für den Abend war das Federreissen.

Wenn gesponnen werden sollte, nahmen die Grosseltern auf der Bank vor dem Ofen Platz, und die kleine Enkelin durfte hier zwischen ihnen sitzen. Sie und Grossvater strickten Strümpfe, und Grossmutter spann. Die Töchter des Hauses und die Mägde, welche ebenfalls spannen, sassen auf den Holzstühlen mit massivem Sitzbrett und massiver Lehne, aus welch letzterer als Verzierung ein Herz ausgesägt war. Auch die Söhne und die Knechte fanden sich ein, und gewöhnlich strickten sie ebenfalls. Dann kamen aber bald auch befreundete Bauerntöchter zum Besuche, oft von ihren Brüdern begleitet. Sie hatten ihre Spinnräder mitgebracht, und die Brüder strickten entweder auch, oder sie ruhten müssig rauchend von ihrer Tagesarbeit aus.

Speisen und Getränke, oder sonstige Erfrischungen wurden an diesen Spinnstuben-Abenden nicht verabfolgt; man fand sich 'gegessen' ein. Solche Spinnstuben-Besuche wurden dann an anderen Abenden in den Häusern anderer Bauern erwidert.

Die Unterhaltung der jungen Leute an diesen Abenden bestand hauptsächlich in gemeinsamem Gesang und einem Tänzchen nach gethaner Arbeit. Märchenerzählen oder Rätselaufgeben fand nicht statt. Auch

1) [Vgl. Bd. 11, S. 112ff. — Über die Spinnstuben in Braunschweig vgl. H. Beck oben 8, 213—217; über Schlesien Scholz, Mitteilungen aus dem Museum f. dtsch. Volkstrachten zu Berlin 1, 155—165; über Westfalen Sökeland ebenda 1, 59—73; über die Faeröer Hammershaimb in dieser Zeitschrift 3, 291f.]

wurden keine Rundgesänge gesungen, bei denen der Chor den Kehrreim und die einzelnen je einen Vers solo singen; auch einfache Solo-Gesänge kamen nicht vor. In seltenen Fällen erzählte einer, was ihm begegnet wäre, oder was er gelesen hatte. Aber das waren immer Ausnahmen, und für gewöhnlich ging es gleich an die allgemeinen Lieder. Einer fing irgend eines aus ihrem bekannten Liederschatze zu singen an, und die anderen fielen sofort ein und sangen das Lied bis zu Ende mit.

Die Grossmutter brachte der kleinen Enkelin diese Lieder bei, und diese war eine so gelehrige Schülerin, dass die alten Freundinnen der Grossmutter prophezeiten, dass das Kind in der Schule wohl garnichts lernen würde, weil es schon viel zu viel solche Spinnstuben-Lieder im Kopfe hätte.

Meine Erzählerin vermochte aus ihrem Gedächtniss, wenn auch mit einiger Mühe, einige dieser Lieder mir aufzusagen. Allerdings sind nicht alle vollständig bei ihr haften geblieben. Sie besitzen meist den genügenden Grad von Schwermut, den bekanntlich die deutschen Lieder haben müssen, um eine lustige Gesellschaft zu erfreuen. Todesahnung, Liebestreubruch, glückliche und unglückliche Liebe, Belohnung der Tugend spielen darin die gebührende Rolle.

Selbst ein klassisches Gedicht hat sich unter diese Spinnstuben-Lieder verirrt, natürlicherweise auch ein sentimentales. Es ist Schillers 'Sehnsucht'[1]):

Ach, aus dieses Thales Gründen,
Die der kalte Nebel drückt,
Könnt' ich doch den Ausgang finden! etc.

Die Todesahnung spricht ein aus der Zeit der Befreiungskriege stammendes Lied[2]) aus:

Holde Nacht, dein dunkler Schleier decket
Mein Gesicht vielleicht zum letzten Mal,
Morgen lieg' ich schon dahingestrecket,
Ausgelöscht aus der Lebend'gen Zahl etc.

Hier schliesst sich gleich noch ein anderes an:

Minna, komm, um mich zu lieben,
Eh der Lenz verblüht!
Denn wer weiss, ob noch ein Frühling,
Minna, für uns blüht!

An der schönen Marmorgrotte
Sah ich, Minna, dich.
Öde ist mir jede Gegend,
Minna, ohne dich!

Sieh, das Blümlein dort im Thale
Tau im Morgen trinkt,
Wie es unter einer Sichel
Sinnlos niedersinkt.

Ebenso kürzt auch ein Morgen
Unsre Tage ab:
Heute blühen wir, und morgen
Sinken wir ins Grab!

1) [1801 gedichtet. Böhme, Volkstümliche Lieder der Deutschen 1895 No. 248.]

2) [Erk-Böhme, Deutscher Liederhort 3, 221 No. 1342; vgl. Hoffmann-Prahl, Unsere volkstümlichen Lieder 1900 No. 575.]

Ein ungetreuer Liebhaber, der die verlassene Geliebte in den Tod getrieben hat, und die Hochherzigkeit dieser letzteren, die gegen den Treulosen keinen Groll mehr hegt, werden uns in einem anderen Liede[1]) vorgeführt:

Heinrich schlief bei seiner Neuvermählten,
Einer reichen Erbin an dem Rhein;
Schlangenbisse, die den Falschen quälten,
Liessen ihn nicht süssen Schlafs sich freun.

Einem ähnlichen Liede[2]) scheinen die folgenden Verse zu entstammen:

Zwölf ist schon am Kirchhofturm vorüber,
Matt und trostlos sind ja meine Glieder,
Wenn die stille :,:
Wenn die stille Geisterstunde schlägt.

Horch! Was rauscht dort an der Kirchhofsmauer?
Es ertönt ein tiefer Todesschauer!
Ja, ach wenn das :,:
Ja, ach wenn das meine Wilhelmine wär'!

'Ja, ich bins', sprach sie mit leiser Stimme,
'Vielgeliebter, deine Wilhelmine!
Einsam ist ja :,:
Einsam ist ja der Verwesung Gruft'.

Hier bricht das Lied leider ab, und wir wissen nun nicht, ob Wilhelmine ihren Geliebten zu sich hinunter in das Grab holen wird. Vielleicht handelt es sich aber auch hier um den unglücklichen Ritter, der aus dem Kriege heimkehrt und die Geliebte nun nicht mehr unter den Lebenden findet. Derselbe spielt auch noch in einem andern Liede[3]) seine Rolle:

In des Gartens dunkler Laube
Sass am Abend Hand in Hand
Ritter Ewald neben Minna,
An der Teuren festgebannt.

Ritter Ewald sprach nun traurig:
'Holde, lass das Weinen sein!
Eh die Rosen wieder blühen,
Werd' ich wieder bei dir sein.'

Und er schied beim Abendscheine
In den Krieg fürs Vaterland.
Er gedachte stets an Minna,
Wenn der Mond am Himmel stand.

Und ein Jahr war bald verflossen.
Da die Rosenknospe brach,
Schlich sich Ewald in den Garten,
Wo er sie zuletzt noch traf.

Hier fehlt nun augenscheinlich etwas, denn es folgt gleich unvermittelt der Schlussvers:

Drauf ging er ins nahe Kloster,
Und auf Friedhofs stillen Höhen
Legte Schwert und Panzer ab,
Gruben Mönche ihm sein Grab.

1) [Gedichtet 1779 von J. F. A. Kazner. Böhme, Volkstüml. Lieder 1895 No. 138; vgl. Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel 1896 No. 28. Schweizer. Archiv f. Volkskunde 5, 14.]

2) [Es ist das offenbar als Gegenstück zu Kazners 'Wilhelmine' gedichtete Lied: 'Weint mit mir, ihr nächtlich stillen Haine' bei Böhme 1895 No. 139; vgl. Köhler-Meier No. 26. Hoffmann-Prahl No. 1210. Es ward auch früher in Berlin durch Flugblätter der Druckerei von Trowitzsch u. Sohn verbreitet und zum Leierkasten gesungen.]

3) [Erk-Böhme, Liederhort 1, 409. Köhler-Meier No. 183; vgl. Hoffmann-Prahl No. 725. C. Müller, Volksdichtung in der Oberlausitz, Progr. Löbau i. S. 1901 S. 71.]

Ein ebenfalls unvollständiges Lied[1]) scheint von einem Mädchen zu handeln, das ein vornehmer Liebhaber zu ködern sucht. Was aus dem Gedächtnis noch auftauchen wollte, lautet:

Ein Mädchen holder Minne [l. Mienen],
Schön Hannchen, sass im Grünen,
Am Rädchen spann vergnügt;
Sie sang: 'Ich kann's nicht sagen,
Wie mir in manchen Tagen
Die liebe Zeit verfliegt!

Mein Tagwerk zu vollenden
Ist nur ein Spiel der Händen;
Man [l. Oft] findet mich sehr früh
Die liebe Sonne munter,
Des Abends, geht sie unter,
Bin ich noch wach wie sie.

So sitz' ich armes Mädchen,
Ich sitz' und dreh' mein Rädchen
Und sing' dazu ein Lied.'
Kaum hat sie ausgesungen,
Da kommt dahergesprungen
Ein Ritter, stolz und kühn.

Der fragt sie nun, ob sie noch Eltern habe. Sie antwortet:

'Ach nein, ich habe keine,
Ich bin ja ganz alleine!
Früh nahm sie mir der Tod.'

Der Frager sagt dann:

'Das schönste meiner Schlösser,
Ein Dorf, das noch viel grösser
Wie dieses Dörfchen hier,
Das Wall und Graben zieren,
Sollst du allein regieren,
Bist du gefällig mir.'

Schön waren seine Herden,
Er fuhr mit raschen Pferden,
Sein Hof geriet in Brand.

Hier ist nun leider meiner Erzählerin der Erinnerungsfaden wieder abgerissen. Noch um vieles verstümmelter ist das folgende Lied:

Es wollt' ein Jäger jagen,
Dreiviertel Stund vor Tagen,
:|: Wohl in dem grünen Wald :|:
Was begegnet ihm auf der Reise [l. Heide]?
Ein Mädchen im schneeweissen Kleide,
Die war so wunderschön.

Weiter waren nur noch die Verse erinnerlich:

'Mein Herr! Das Jagen versteh ich nicht!
Ein ander Vergnügen versag' ich nicht,
Es sei ja, was es sei.'
Das thät den Jäger verdriessen,
Er wollt' das Mädchen erschiessen,
Wohl um das einzige Wort.

Das Lied stellt eine Variante dar zu dem 'ernsthaften Jäger' in 'Des Knaben Wunderhorn'.[2]) Auch ein anderes dieser in Ützdorf gesungenen Lieder ist ebenfalls in 'Des Knaben Wunderhorn'[3]) abgedruckt, und ich brauche es deshalb hier nicht ausführlich zu wiederholen; aber der Kehrreim ist ein wenig anders. In Ützdorf sang man:

Es blies ein Jäger wohl auf sein Horn,
Wohl auf sein Horn,
Und alles, was er blies, das war verlor'n,
Das war verlor'n.
Hopsasa zum Faldiridera,
Und alles, was er blies, das war verlor'n!

1) [Gedichtet 1780 von H. W. von Stamford. Böhme, Volkstümliche Lieder No. 164. Köhler-Meier No. 133; vgl. Hoffmann-Prahl No. 328.]

2) [1, 190 der Ausgabe von Birlinger und Crecelius 1874. Erk-Böhme, Liederhort 3, 301 No. 1440. Köhler-Meier No. 236.]

3) [1, 31 Birlinger-Crecelius. Erk-Böhme 1, 53 No. 19. Frischbier, Ostpreuss. Volkslieder No. 79.]

Unser Lied geht aber etwas weiter, als das des Wunderhorns. Nach den Worten, die das schwarzbraune Mädel aus ihrem Grabe spricht:

Ach Reiter, lass die drei Lilien stahn,
Die soll ein junger, frischer Jäger han!

konnte meine Erzählerin noch die folgenden zwei Verse, bei denen ich, wie auch bei dem soeben angeführten, den Kehrreim und die Wiederholungen fortgelassen habe:

Er soll sie tragen an seinem Hut,
Darunter soll er haben einen frischen Mut,
Einen frischen Mut, einen fröhlichen Sinn.
Wer weiss, ob ich nächstes Jahr um diese Zeit noch bin!

Berlin.

(Fortsetzung folgt.)

St. Nikolaus-Gebäck in Deutschland.

Von Dr. **Max Höfler.**

(Mit Tafel I.)

In der Schweiz sagt das Landvolk: „St. Michael läutet dem Klaus im Himmel z'samm'"; d. h. zwischen germanischem Neujahre, am Ende der Weidezeit und vor der Wintersonnenwende, liegt der Festtag des h. Nikolaus. Während nun dieser heute noch volksübliche Feiertag sich an die Wintersonnenwende anschliesst oder deren Vorfeier bedeutet, ist der St. Michaelstag der eigentliche wirtschaftliche Neujahrstag der Germanen.[1])

Der Kult des hl. Nikolaus hat sich erst seit dem 11. Jahrhundert ausgebreitet. Nach der Legende gilt dieser Heilige, der Episcopus puerorum s. Speculator (Speculatius) s. Custos gregis (J. W. Wolf, Beiträge 2, 116), als kinderliebender Bischof, der auf Abbildungen 1—3 Kinder im kleinen Schaff oder Schöffchen (auch Taufbecken) vor sich hat; er trägt auch oft ein Buch in der Hand, auf dem 1—6 Brote oder Äpfel liegen: Brote angeblich deshalb, weil er die Stadt Myra vor Hungersnot errettete, indem er einem Kaufmann in Sicilien im Traume gebot, ein mit Getreide ausgerüstetes Schiff zu dieser Stadt zu führen; selten trägt er einen Geldbeutel, den er drei armen Jungfrauen als Mitgift durchs Fenster reicht, um diese durch die Heirat vor Schande zu bewahren. In Griechenland scheint sein Lokalkult den des Poseidon verdrängt zu haben; seine Kapellen sind dort häufig an gefährlichen Küstenorten zu finden. Durch die stets thätige Volkslegende wurde er so Patron der Schiffer, Flösser und (in

1) Vergl. über St. Michaelsbrot in dieser Zeitschrift 11, 193.

Oberbayern) auch der Kalkbrenner, welche ihre Ware mittelst Isarflössen verfrachten, Patron der entbindenden Frauen, der Kinder und Jungfrauen, aber auch Patron der Bäcker. Sein Festtag heisst in Oberbayern: Nikoló-Tag, Sana-Klos-, Sante Klos-Tag; in Oberfranken: Hel-Niklos-Tag; im übrigen Franken: Hetsche-Klos-Tag; in Frankfurt: Nickelós-Tag; im Hennebergischen: Herrsche-Klos-Tag; in Hannover: Klages-Tag; in Ostfriesland: Sünner-Klas-Tag; im Niederdeutschen: der ruge Claas; im Niederländischen: Sinter-Klâs-Tag; in der Schweiz: Klaus-, Santi-Chlaus, Samichlaus-Tag. Sein Festtag geht also durch ganz Deutschland, d. h. er ist kein Lokal-Heiliger daselbst.

An dem Vorabende dieses Kalendertages erscheint in Oberbayern der kettenklirrende Klaub-auf; in der Schweiz der Pack-an; im Niederösterreichischen die weissgekleidete Pudelfrau; in Berchtesgaden das Butten-Mannl; in Mitteldeutschland der Knecht Ru-precht, im schwäbischen Deffingen die Perchtel, in Tirol (Lungau) der Nikolo-Partel, im Augsburgischen die Buzi-Percht. Wenn das Volk den 'Nickel' als Schimpfwort gebraucht und von einem Filz-, Gift-, Gron-, Laus-, Not-, Sau-, Schwein-, Pelz- und Schor-Nickel spricht, so wollte es damit nur das bäuerlich Rauhe und Gemeine, das sich an diesem althergebrachten Volks-Festtage geltend machte, treffen. Wichtig ist es, dass im Volksbrauche neben der christlichen Bischofsfigur sehr häufig eine zweite, hässlich entstellte, oft rüpelhafte, meist einen Korb, Sack oder Butte, auch eine Rute tragende männliche Person auftritt und sich ebenfalls am Vorabende des Heiligen mit Geschenken einstellt, wie im Elsass auf Weihnachten Hans Trapp mit dem Christkinde.

Bemerkenswert ist ferner, dass der Vorabend des St. Nikolaustages der St. Barbaratag (4. Dezb.) ist. (Barbarazweige, die in der Christnacht treiben, entsprechen den Perchtaboschen.) Die Knappen im Rauriser Goldbergwerke stellen (nach freundlicher Mitteilung von Frl. Eysn) in dieser Nacht, wie am Allerseelentag anderwärts, Speise und Trank für die Bergmannl auf den Tisch der grossen Stube des Berghauses, ein deutliches Seelen-Opfer am Hausaltar. In Belgien lassen die Kinder an diesem Abende ihre Schuhe in des H. Nikolaus Namen stehen, damit dieser sie mit allerlei Schleckerbisschen fülle. In der Schweiz heisst diese Nacht die Schleick-Nacht, in der die Seelengeister heimlich eine Gabe einlegen (schleicken), auch heisst sie dort die Eisengrint-Nacht, in der das Schreckgespenst des Eiss-Grint (s. Höfler, Krankheits-Namenbuch S. 202) umzieht (Schweizer. Idiotikon 1, 64. 2, 764. 4, 655. 658). (Perchte mit der Eiss-Nase, Eisenbertha.) Dem Samichlaus setzt das Schweizer Kind eine Schüssel voll Nidel (Rahm) samt einem neuen Löffel vor (Opferspeise); dafür bringt ihm der heilige Bischof Weckenbrot, Birnwecken, Lebkuchen, Nüsse, Äpfel und sonstiges Samichlaus-Zeug. Wir haben also am St. Nikolaustag bereits die spätere sog. Christ-Bürde: überhaupt haben

St. Michaels-, St. Nikolaus-Tag, Weihnachten und Neujahr viele gleichartige Volksgebräuche.

Nach dem weitverbreiteten Volksglauben ziehen in dieser Nacht die Spinnerin und der Schimmelreiter durch die Lüfte; es sind dies die weiblichen und männlichen Anführer der Seelengeister, der wilden Jagd, Frau Perchta (deren Namen sogar aus Perchtel, Ruprecht, Buziperch̄t, Partel, Parret herausklingt) und Wode, welche Spenden verteilend und Opfergaben heischend durchs Land ziehen. Der heilige Mann, der Brot und Früchte bringt, der auf einem Schimmel, einem Maulesel, auch auf einem geflügelten Tiere (Gans, Gockel, Schwan) (Wolf, Beiträge 2, 115; Pfannenschmid, Germanische Erntefeste 233; Volkskunde 4, 31) reitet, und der in den Wohnungen der Menschen sich einstellt und sie heimsucht, ist hiebei nicht bloss antizipierter Vertreter der biblischen Weinachtsfiguren, die sich nach Schweizer Ausdruck (Schweizer. Idiotikon 3, 1693) 'vorklausen', d. h. am Klausentage sich voraus anmelden, sondern noch mehr die Personifikation der wirtschaftlich erklärbaren Vorfeier der germanischen Winter-Sonnenwende mit dem zweiten grossen Schlachtfeste zur Zeit, wo die Dunkel-Elben am thätigsten sind.

Die blutigen Eber-Opfer, die in diesem Monate (Schlacht-M., Eber-M., Schweins-M., Speck-Monat etc.) ehemals dargebracht wurden, verlangten einen gewissen zeitlichen Spielraum, je nach der Menge des Futter-Vorrates und damit auch der Züchtungsmöglichkeit. An dieses 'Vormahl' erinnert nicht nur das 'Schweinskopf-Essen' in Alt-Bayern und Tirol, sondern auch die niederländischen 'St Nicolaus Varkens' (Ferkel); auch das Tiroler 'Stierschlachten', das 'Klausen-Mahl' der Schiffer am Vierwaldstätter-See, das 'Buren-Klas' genannte Bauernmahl in Schleswig, das auf den zweiten Donnerstag vor Weihnachten fällt, der für die dortigen Bauern die Rolle des Nikolaustages übernahm; die althergebrachte Vorfeier sollte damit von der christlichen Adventzeit getrennt sein.

Dieses Kultmahl, das Reichnis des Nikolaus-Korns (Steichele, Bistum Augsburg 4, 35) der Gemeinde an den Pfarrherren, die Frauenthaler Geschenke an die Klöster, die Nicköló-Märkte, die Nikolaus-Ritte, auch 'Spiel' genannt, die Bergfeuer, der Klausenbaum (s. diese Zeitschrift 10, 319) etc. sprechen deutlich für das frühere Bestehen einer mit bestimmten Speiseopfern verbundenen germanischen Vorfeier der Winter-Sonnenwende zu dieser Zeit.

'Samichlaus thut bachen' heisst es in der Schweiz, wenn der Abendhimmel glutrot gefärbt ist; die Kultgebäcke, die an diesem St. Nikolaustage bis heute noch üblich sind, sprechen vielleicht noch mehr für diese Annahme. 'Die Sitten und Vorstellungen der Urzeit leben in dem oft unverstandenen Volksbrauche der Gegenwart noch fort, auch dann, wenn die Geschichts-Quellen nicht einmal ein nur körperliches Zeugnis darüber ablegen' (Rochholz).

Auffälligerweise fehlt am St. Nikolaus-Tage der Brauch, irgend einen Brei aufzusetzen, der doch sonst an allen hohen Zeiten haften geblieben ist; dagegen überwiegt an demselben entschieden das vom Volksbrauche ganz bestimmt vorgeschriebene Brot, das unter verschiedenen Namen und Formen meist in süsser Qualität hergestellt wird. So erhalten die Rauriser Bergwerks-Knappen von der Bergwerks-Köchin als 'Knappenrecht' das Barbara-Brot (gefällige Mitteilung von Frl. Eysn), einen sog. Strutz aus Lebzelteteig. Wie öfter zu finden, verwandelte sich das ursprünglich den Dämonen gehörige Opfergebäck in ein Gesinde-Recht. Meist hat dieses Kultbrot am St. Nikolaus-Tage irgend einen den Geschmack versüssenden Zusatz (Honig, süsse Birnklösschen, Feigen, Rosinen), auch sonstiges, 'Pfeffer' genanntes Gewürz, Anis z. B. In Böhmen heisst sogar deshalb der St. Nikolaustag 'Anisch-Fest'; in der Schweiz heisst das St. Nikolaus-Brot oder Klausenbrot Hungbrütschi (Honigbrot) oder Birnbrot. Das bayer.-schwäbische Hutzel- oder Klötzenbrot[1]), welches vertrocknete Birnklötzchen als Surrogat des Honigs enthält, bringt der Sanaklos bereits, und von da ab bis Lichtmess giebt es dasselbe im oberdeutschen Bauernhause den ganzen Winter hindurch. Das Süsse, das nach der herbstlichen Obsternte durch Früchtebeimengung zum Brotteige erzielt wurde, kennzeichnet, wie auch in anderen Kultzeiten der Salz- oder Eierzusatz, den alten Opferkuchen, dessen Qualität je nach der Kultur- und Wirtschaftsperiode sich etwas ändern konnte. Nicht grundlos fallen die auch den Dämonen und Gottheiten angenehmeren, sie leichter günstig stimmenden, süssen Kultbrote (denn die Gottheiten und Dämonengestalten der Heiden haben immer dieselben Bedürfnisse wie die sie ehrenden oder fürchtenden Menschen) in die Zeit des herbstlichen Obst- und Honig-Vorrates, die fettreicheren Gebäcke in die Frühlingszeit nach dem fettaufzehrenden Winter, die Salzgebäcke in die Zeit der kochsalzärmeren vegetabilischen Nahrung, die Eier-Gebäcke in die Osterzeit etc. Wirtschaftliche Verhältnisse erzwangen diese Abänderungen in der Qualität der Opferkuchen sicher schon zur Zeit der Germanen.

Das Augsburger Klausenbrot wird nach der Volkssage in einem kleinen Walde, dem sog. Schelmen-Häu'le bei Augsburg gebacken, wohin auch das Muotesheer (Wodes Seelenschar) zieht (Birlinger, Schwäb.-augsburg. Wörterbuch S. 78). Nach der deutschen Volkssage sind besonders die Zwerge und Hexen nach dem heissen, frischgebackenen Brote gelüstig; es ist eine Gabe der Elben an Sonntagskinder; also deutlich eine Erinnerung an den Opferkuchen, der nächtlicherweile frisch gebacken wurde. Nach Du Cange 6, 134f. ist das griechisch-katholische Nikolausbrot eine 'placenta exhibita et donata'; *Νικολάους παμμεγέθεις ἄρτους καθα-*

1) Vermutlich ist dies die mlat. piratura des Ruodlieb (M. Heyne, Deutsche Hausaltertümer 2, 273).

ροὺς καὶ θερμούς, d. h. sehr grosse und sehr feine heisse Brote, die öffentlich feilgeboten und gegenseitig geschenkt wurden. Dieser 'panis excaudatus' oder 'excalidatus' war ein uraltes Opferbrot, das als Kultmittel auch zum Heilbrot wurde; es hat sich in Norddeutschland als hêt-weggen (heisse Wecken) in anderen Kultzeiten erhalten. In den Niederlanden jedoch wird es auch am St. Nikolaus-Vorabende verzehrt. Im 17. Jahrhundert wurde das durch die Tradition wertgeschätzte 'Warmbrot' mit Honig, Safran und Wein zu einem als heilkräftig angesehenen Konfekt verarbeitet. Man sieht, wie Kultopfer und Volksmedizin selbst in solchen Materialien in Verbindung stehen.

Die Form dieser Nikolausbrote ist meist das Rundstück oder der Laib, in Roding (O.-Pf.) auch Ring; selten auch der Wecken ('Birn-Wecken' Schweiz); auch meist die des fladenförmigen, ausgebreiteten Zelten; das Klausenbrot heisst darum im Allgäu 'Birn-Zelten', im Augsburgischen 'Klausen-Zelten'. Diese süssen Opferzelten waren die Vorläufer der klösterlichen Leb-Zelten. Als Kultgebäck, das im Volksmärchen die wilden Männlein im Kultwalde bereiten und verschenken, wurde der süsse Zelten ein die Geister versöhnendes oder sie beschwichtigendes Heilmittel, das als 'Zeltlein' der Apotheker noch volksmedizinische Verwendung findet, namentlich wenn sie aus irgend einem Frauenkloster stammen. Diese Brot-Zelten, welche die backende Hausfrau herstellte, haben mit dem Pfann-Zelt (Pfanzel), Pfeffer- und Leb-Zelten nur die flache Gebäckform gemeinsam; sie sind alle schon in der althochdeutschen Sprachperiode bezeugt, vermutlich, weil sie damals schon in den Klöstern hergestellt wurden.

Der Lebzelten, ein bekanntes süddeutsches Nikolaus-Gebäck, ist eigentlich nur der flache, fladen- oder zeltenförmig ausgebreitete, aus Honig bereitete Opferkuchen, oder klösterliche Lebkuchen (libetum, lebetum, libanum). Dieses libetum oder labetum dürfte wahrscheinlich die mittellateinische Form sein für das germanische lüpp = Pflanzensaft, Labsaft, Arzeneimittel. Das sanskr. lubh = perturbare, altnord. lubbi = Gift, angels. lif, lib = medicamenta, pharmakon, venenum, collirium, got. lubi, lubja; mnd. lib = Labsaft; holl. lebbe, libbe = Labsaft, diese Bezeichnungsformen innerhalb des germanischen Sprachgebietes dürften auch das mlat. liba, leba, lebeta = panis immolaticus, placenta, mellicratum, collirium erklären.

Der Honig, das uralte, Dämonen vertreibende Heilmittel (liba) der Urmedizin war auch das den Opferkuchen versüssende Collirium auf dem volksmedizinischen Lebzelten, dessen erstes Wort Leb sicher aus dem Klosterlatein stammt; also lëb = liba, libetum = Opferkuchen. Die Klöster waren ehemals die Volksapotheken, in denen aus Veranlassung des kirchlichen Wachs-Bedarfes auch die Bereitung der Honigkuchen und Lebzelten gepflegt wurde, während die einfache Hausfrau beim weniger süssen Klötzenbrot oder Birnzelten beharren musste, das aber als Nikolaus-

oder Weihnachtsbrot d. h. als süsses Kultgebäck dieser Zeit die gleiche volksmedizinische Verwertung erfuhr, wie der klösterliche Lebzelten oder wie die späteren Nonnen-Konfekte und sonstige Zeltlein; sogar die Lebkuchen-Stranitze und das blaue Zuckerhut-Papier übernahmen die Heilmittel-Rolle des süssen, früheren Opferzeltens, an dessen Stelle innerhalb der Kloster-Rahmen die kirchlich geweihten Agatha-, Erhard-, Tolentin-, Blasius- oder Sebastians-Zeltlein oder der Thomaszucker oder die Gregori-Kügelchen als ehemalige Beiträge zur Volks-Pharmazie getreten waren. Für die breiten Volksschichten blieb der Honig immer ein teueres Leckermittel, das von den zünftigen, bürgerlichen Lebzeltern der Städte erst ungefähr im 13. bis 14. Jahrhunderte zur gewerbsmässigen Herstellung von Lebkuchen verwendet und namentlich von den Nürnbergern, denen der dortige Reichswald, 'des heiligen römischen Reiches Bienengarten', den Bienenhonig und der Venediger Handel die Gewürze lieferte, zur Spezialität des 'Nürnberger Lebkuchen' gebraucht wurde.

In den Parallel-Riffen des runden Walkholzes, mit welchem dieser Opferkuchen-Teig drückend ausgewalzt wurde, liegen auch die Keime zur Herstellung der Holzmodel, in welcher die Lebkuchen ausgepresst (imprimere, engl. to print) wurden; eine Holztechnik, die wieder in Nürnberg ihre besondere Pflege und handwerksmässige Übung erfuhr. Diese Herstellung von Gebildbroten oder figurierten Gebäcken mittelst der sog. 'Prenten' aus Holz oder Stein muss, wenn diese sich auch an althergebrachte Typen hielten, doch als jüngere Form angesehen werden; weit älter muss diejenige sein, bei der die Gebilde aus dem flachen Teige ausgestochen oder aus freier Hand gemodelt wurden. Diese hausbackene Volkskunst ist es nun aber, welche viele ältere Äusserungen der Volksseele in Bildform festgehalten und uns überliefert hat. Das älteste schriftliche Zeugnis für diese Art von figurierten Teiggebäcken, d. h. für Kultgebäcke oder Gebildbrote der Mittwinterzeit ist uns erhalten in der Predigt des h. Eligius (588—659): 'nullus in calendis Januarii nefanda aut ridiculosa vetulas (Vetteln, Weibsbilder)[1]) aut cervulos (Hirschlein) aut jotticos (jutticos, Teigfiguren) alias ulerioticos (vel eroticos) faciat'. Auch der Indiculus superstitionum v. J. 743 erwähnt No. 26 die 'simulacra de consparsa farina', d. h. Götzenbilder aus geweihtem Mehl oder auch aus süssem hefelosen Teig. Ausser den volksbräuchlich gleichwertigen Weihnachten und dem Neujahrstage zeigt kein anderer Kulttag des ganzen Jahres so zahlreiche und verschiedenartige Formen der Lebkuchen, als gerade der St. Nikolaustag, der darin, d. h. durch sein sog. Klaszeug oder durch die für diese Zeit gebackenen Gebildbrote alle übrigen Kulttage übertrifft. Solche Gebildbrote[2]) sind:

1) Die Deutung vetulas = vitulos = Kälblein ist kaum richtig, da Kälber niemals als Teigfiguren auftreten.

2) Die beigegebenen Figuren verdankt der Verfasser der Güte des Frl. M. Eysn in

A) Menschliche Figuren aus Brotteig geformt oder in Lebkuchen- oder Marzipan-Teig gepresst; und zwar:

a) Der 'Schimmelreiter', meist als Reitersmann im Soldatengewand, Ritter, Dragoner, Husar, Ritter St. Georg, reitender General, weisser Kürassier, aber auch als Postillon (vgl. Figur 1 auf Tafel I).

b) Als Edelherr (Ritter); vgl. die Abbildung in der Zeitschrift für österreich. Volkskunde 5, 1 und 2.

c) Der Hahn- oder Gockelreiter (vgl. Figur 2 und 3); er vertritt in Salzburg und Steiermark den rheinischen Schwanenritter. Wie der germanische Hahn, der beim Morgengrauen durch sein Krähen das lichtscheue elbische Nachtvolk vertreibt und so das Licht der aufgehenden Tagessonne vorausverkündet, so ist der nordische Schwan, sein Substitut, der Verkünder der kommenden Jahreszeit oder Weltensonne; der süddeutsche Hahnreiter ist das Analogon zum nordischen Schwanenritter; der Schwan trägt dort den Ritter, den Abkömmling des Himmel- und Jahres-Gottes. Hahn oder Schwan können hiebei nimmermehr als Opfertiere aufgefasst werden; sie stellen vielmehr als geflügelte Reittiere die lichte mit den Lüften ziehende Sonnenwolke dar, die den Jahrzeitgott bei seinem neuen Einzuge begleitet. Natürlich fällt dieser die neue, kommende Jahreszeit verkündende, göttergleiche Ritter in der bäuerlichen Darstellungskunst nicht so poetisch aus, wie etwa der Schwanenritter der Wagnerschen Oper; es ist ein aus Lebkuchen-Teig gepresster Mann in altbäuerlicher Tracht, der auf dem das Sonnenlicht in der Morgendämmerung ankündenden, die Dunkel-Elben verscheuchenden Hahne reitet; aber auch scherzhaft als Vereinigung dieser beiden Wesen in einer Figur tritt er auf (vgl. Figur 2 und 3).[1] Vielleicht ist es gar das nach hausbackener Form hergestellte Bild des altgermanischen, segenspendenden Lichtgottes Tiwaz (Herrmann, D. Mythologie 251), das sich in diesem Salzburger Gebildbrote des St. Nikolaustages verbirgt. Dieser Tag, zwischen dem germanischen Neujahre am Ende der Weidezeit vor Winterbeginn (St. Michaels-Tag) und dem modernen Neujahre, das auch ehemals (nach dem Nativitätsstile) am Christi-Geburtstage, also auf Weihnachten gefeiert

Salzburg, der Frau Lechner in Bad Tölz und des Herrn Oberamtsarztes Dr. Ray in Ehingen. Ihnen sei hiermit auch öffentlich gedankt. Leider gestatten es die Verhältnisse nicht, alle übrigen durch vielfache freundliche Unterstützung edler Frauen gesammelten Originale von St. Nikolaus-Gebäcken zur Abbildung zu bringen.

1) Vgl. Weinhold in dieser Zeitschrift 6, 320—322. [Sollte nicht der Hahnreiter der Lebkuchenbäcker vielleicht auf einen alten Volksscherz zurückgehen? Wickrams oft gedrucktes Loosbuch (zuerst 1539, Bl. D 2a No. 14) bringt neben anderen Scherzbildern ein auf einem Hahne reitendes nacktes Kind; ferner No. 17 einen Reiter auf einem Krebs, No. 4 einen Hasen auf der Schnecke, No. 7 einen Esel auf einer Gans reitend. Der letztgenannte Holzschnitt wird um 1570 auf dem Titelblatte des 'Finkenritters' verwandt (Könnecke, Bilderatlas zur Geschichte d. d. Nationallitteratur 1887 S. 109). Auf deutschen Kupferstichen des 17. Jahrhunderts (Bolte, Tijdschrift voor nederlandsche Taal- en Letterkunde 14, 143) erscheint der Hahnreiter und die Hennenreiterin als Abbilder des Hahnreis und seiner ungetreuen Frau. — J. Bolte.]

worden war, hat sicher auch Gebräuche des Neujahrs mit übernommen, wie schon in der obenerwähnten Abhandlung 'der Klausenbaum' (oben 10, 324) betont wurde. An der Spitze der beim Beginn eines neuen Sonnenjahres einziehenden Seelenschar in den Lüften zeigt sich der Schimmelreiter. 'Für des Nikolaus Schimmel' legen am 5. Dezember die Kinder von Emden einen Korb mit Hafer, Heu und gelben Rüben vor die Hausthüre; es ist die Opfergabe, die dem Seelenführer Wode ehemals von den Erwachsenen gespendet wurde, die sich hiebei hinter dem Kinderbrauche versteckt; auch St. Nikolaus erscheint darum da und dort noch als 'Reiter' wie St. Martin. Überhaupt drängte sich mit der Personifikation des Kalendertages in der Gestalt des h. Nikolaus immermehr die Lebkuchen-, Printen- oder Marzipanfigur eines christlichen Bischofs (episcopus s. speculator) in den Vordergrund und bildet als solcher gegenwärtig das häufigste Gebildbrot an diesem Tage; nicht selten aber erinnert noch sein Garbenkorb (Ober-Bayern, Allgäu, Schlesien) sowie sein Reitpferd an den opferheischenden und gabenbringenden Schimmelreiter. Die Kinder sind es hauptsächlich heute noch, die von ihm beschenkt werden; früher waren es die Erwachsenen, welche durch Fruchtbarkeit (Kindersegen) belohnt wurden, die eine Gabe der die Dämonen beherrschenden Gottheit war. Wenn früher St. Nikolaus, der Kinderfreund, in Altbayern in den Spinnstuben umging, so ist dies nur ein von der Perchta entlehnter Brauch. In Wolfratshausen baten die Kinder (Mädchen) vor seinem Erscheinen: 'Heiliger Nikoló schenk mir einen böhmischen Gockel oder eine zigeunerische Henne!', d. h. schenke mir einen Hochzeitshahn, lass mich bald zur Heirat kommen. Die heute vom Volke blos mehr als Züchtigungsmittel aufgefasste Rute des 'Knechtes Ruprecht' oder des 'Klaubauf' war früher das Virgatum der Jugend, das Streichen mit der althergebrachten Lebensrute, das in der 'Gregori' sich lange erhalten hatte. Die rutentragenden Teigfiguren am St. Nikolaustage sind Erinnerungen an diesen eigentlich erotischen Volksbrauch; darum singen die Kinder im Cleveschen:

Sente Klos, du hel'ge Mann,
Trekt oewen beste Sabat (rock) an!
Rei(te)t dormet no Spanje:
Drie Appelle van Oranje,
Drie Appelle van den pêrenboom;
Sente Klos es minne Soon;
Hej geft de klene Kinder wat,
Hej schoppt de grote met de nut onder [et Kat.[1])

Am Niederrhein heisst die Teigfigur des Bischofs oder des Speculators auch 'Speculatius', im Niederländischen auch 'Spekulatje' oder 'Speculaas', womit aber auch alles 'Klausenzeug' überhaupt gemeint ist, eine Begriffsausdehnung, die auch beim später zu erwähnenden sog. Springerle gegeben ist.

d) Der bei den meisten Völkern nachweisbare Drang, die Gestalten des Volksglaubens bildlich darzustellen, bethätigt sich beim deutschen

1) Anspielung auf das obscöne Auftitzeln der Mädchen. Gefällige Mitteilung des Herrn Archivrat Dr. Aander Heyden).

Volke auch durch Gebildbrote, welche männliche oder weibliche Personen vorstellen sollen; dieselben sind meistens aus mürbem Semmelmehl-, Wecken- oder aus Lebkuchen-Teig, seltener aus Marzipanteig hergestellt, wobei die Augen und Kleiderknöpfe in ursprünglichster Form durch Wacholder-Beeren, in späterer Zeit durch schwarze Korinthen angedeutet werden. Diese männlichen Teigfiguren heissen in Altbayern und Oesterreich Mannl, Nikölò-Mannl, Nikolo-Hansl, Hansl; in Schwaben Klausmann oder Klausenmandl, Nicklas, Kreuzermann (nach dem Geldwerte); im Schwarzwald Dampetei (= Dom[inus] Dei) (eigentlich so nur auf Weihnachten genannt); im Elsass Klaus, Nikolausen; im Hegau Klasenmännl; in der Schweiz Mann-Noggel, Hanselmännli, Grittli-Benz (wegen der Grittlstellung), Samichlaus, Chlaus, Wacholder-Mann (wegen der aufgesetzten Beeren), Wildmannli (Dämonengestalten), Kresmi (= kresender, in der Grittl gespreizt gehender Mann), Lebkuchen-Mann, Elgger-Mann (aus Elgg bei Zürich); in Niederdeutschland Sengter Klas, Klaskerlchen, Spekulatius; in den Niederlanden Sint Nikolaas, Sinterklas; von Strassburg bis Aachen Weckmännchen (aus Weckenteig); in Aachen Printenmann (weil mit Printen hergestellt); in Nordbrabant Taai-Taai, Taai-Mannen (aus zähem Lebkuchenteig); in Holland Moppen (= Fratze), Nikolaus-Puppen etc.

Diese Figuren stellen die hausbackenen Gestalten (Batzenlippl, Teigaffe in Altbayern genannt) der männlichen elbischen Hausgeister dar, welche ehemals als kobelholde Heimchen oder Wichtelmännlein am Herde, dem ursprünglichsten Hausaltare, götzenartige Verehrung genossen und im festlichen 'Spiele' des Volks als Figuren des Volksglaubens vorgeführt wurden.

In vielen Gegenden Hollands unterscheidet das Volk zwischen den feineren Speculatie, die in den besseren Kreisen meist den Bischof (speculator), aber auch sonstige männliche oder Tier-Figuren darstellen, und zwischen den gröber geformten, zäheren Taai-Taai, die nur letztere bedeuten. Die gehörnten (österr.) 'Krampus' sind ohnehin deutliche Dämonenfiguren, welche im Salzburgischen nach gefälliger Mitteilung von Frl. Eysn genau dieselben Teufelmasken haben wie die 'Perchtele' beim sog. Perchtellaufen. Die weiblichen Figuren, welche durch Rock und Brüste gekennzeichnet sind, heissen in Altbayern und im Allgäu Weiblein; in Kissingen Puppen, Nikolauspuppen; am Rhein Dame; in der Schweiz Fröwli (1545) = Fräulein; in Nürnberg Tocken etc. Auch sie sind die Gestalten der weiblichen, elbischen Hausgeister.

Männliche und weibliche Gestalten sind vereinigt in den Gebilden, welche in Altbayern Mannl und Weibl, Hannsl und Gretl, in Westfalen Jan und Greite, Adam und Eva, in Schweden Nisse-Nasse heissen.

e) Wie nun aus der männlichen Geisterschar der auf weissem Rosse reitende Wode hervorragt, so steht an der Spitze der weiblichen Dämonengestalten die spinnende Perchta-Holda. Diese als 'Spinnerin' oder

auch als holde 'Edelfrau'[1]) oder 'Jägerin' aufgefasste Frauengestalt trägt als solche in der erhobenen Rechten oder Linken meist einen Fächer oder drei Rosenstengel an Stelle der drei Ährenbüschel; als Spinnerin sitzt sie an der Kunkel neben oder hinter dem Spinnrade. In ihrer Gewandung ist sie das Kind ihrer Zeit, in der das Gebild entstanden ist. Die heute noch käuflichen Edelfrauen und Spinnerinnen sind meistens im Kostüme des 17. Jahrhunderts. Der 'Schimmelreiter' (auch als rittergleicher 'Edelmann' aufgefasst) und die Spinnerin (Wode und Perchta) heben sich unter den volksüblichen Nikolaus-Gebäcken ganz entschieden ab von den puppenhaften Fratzengestalten, die als 'Klausenmänner' oder 'Klausenpuppen' jene elbischen Wesen darstellen sollen, denen der frühere Glaube leibhaftige Gestalt mit Fleisch und Blut beigelegt hatte und die die Kinderstube als 'Kinder-Räuber' forterhielt.

f) Auch fehlt die im Volksglauben, in Sagen und Märchen auftretende Geisterkutsche nicht, die ein gewisser Übereifer in ein Lamm-Gefährt mit Johannes, Jesuskind und Maria umgemodelt hat. Möglich wäre auch, dass Freyas Wagen dabei gemeint sein könnte.

Bad Tölz.

(Schluss folgt.)

Über Steinhaufen insbesondere auf Island.[2])

Von **Bernhard Kahle**.

In einem Aufsatz 'Om Stenkaste og Troshöwe', über Steinwürfe und Hügel aus Steinen oder Reisig aufgeführt (Dania 7, 224ff.), führt Dyrlund S. 228 eine Stelle aus J. F. Schouws 'Bjærgvandringer' an, in der dieser von den 'Stendysser' (Steinhaufen) spricht, welche in langem Abstand voneinander den Wanderer leiten, der sie vermehrt, indem er, während er vorbeigeht, seinen Stein hinzulegt. Dyrlund bemerkt dazu, dass ohne Zweifel etwas Wahrheit dieser Auffassung zu Grunde liegt. Aber er hält diese Steinhaufen für die rationalistische Erklärung einer späteren Zeit, ähnlich jener der Griechen, die nach Eustathios in den Hermeshügeln nichts anderes sahen als Meilensteine.

Wenn ich Dyrlund recht verstehe, meint er also, dass die 'Stendysser', die Schouw erwähnt, ursprünglich nicht errichtet waren als Wegemarken, sondern dass wir es hier mit jenen aufgetürmten Steinhaufen zu thun

1) Vgl. Figur 4, auch die Abbildungen in der Zeitschr. f. österr. Volkskunde 5, 1 (1899).

2) Dieser Aufsatz ist die Erweiterung eines am 6. Mai 1901 im philosophisch-historischen Verein zu Heidelberg gehaltenen Vortrags.

haben, die man über der Grabstätte Verunglückter oder Ermordeter errichtete, und auf die der Vorübergehende Steine zu werfen pflegte. Ich glaube, er irrt hierin. Man findet in Norwegen vielfach, besonders an Wegen, die hoch über das Gebirge führen, wie z. B. über das Dovrefjeld, aus übereinandergelegten Steinen errichtete Wegemarken, die den ausgesprochenen Zweck haben, dem Reisenden, wenn der Weg verschneit ist, diesen zu weisen, oder wohl auch da, wo jeder Weg aufhört, die Richtung anzugeben. So berichtet z. B. Joh. Christ. Fabricius, Reise nach Norwegen, Hamburg 1779, S. 224: 'Grosse Steinhaufen hatte man hin und wieder am Wege aufgetürmt, auch wohl eine Stange hineingesteckt, um den Weg des Winters zu bezeichnen, wenn alles mit Schnee bedeckt ist (in der Nähe von Röraas). Ähnlich Vergas Bedemar, Reise nach dem hohen Norden durch Schweden, Norwegen und Lappland in den Jahren 1810, 1811, 1812 und 1814, Frankfurt a. M. 1819, Bd. 1, S. 225: 'Ungefähr auf der Mitte der Plattform (auf dem Sognefjeld) fanden wir die erwähnten Stangen, als Merkzeichen des Weges, ungefähr 30—40 Schritte von einander auf Steinhaufen aufgerichtet.' Und A. Moritz, Tagebuch der Reisen in Norwegen 1847 und 51, Stettin 1853, S. 73 erwähnt 'birkene Stangen' und 'mächtige Steinpyramiden', während Leopold v. Buch, Reise durch Norwegen und Lappland, Berlin 1810, Bd. 1, S. 198, bei seinem Übergang über das Dovrefjeld nur von 'hohen Stangen' spricht, 'welche im Schnee den Lauf der Strasse bezeichneten'. Doch werden auch diese wohl sich über Steinpyramiden erhoben haben. Jedenfalls geht aus den angeführten Stellen hervor, dass nicht nur jetzt, sondern auch schon zur Zeit, als Schouw seine Bergwanderungen unternahm, nämlich im Jahre 1835, die Wege in Norwegen von Steinpyramiden mit oder ohne Stangen begleitet waren, und solche Wegemarken wird dieser gemeint haben.

Auch auf Island giebt es deren. Und hier, wo man ja vielfach nur auf schmalen Reitpfaden oder überhaupt ohne jeden Weg und Steg das Gebirge überschreiten muss, sind sie vielleicht, wenn der Schnee liegt, noch mehr nötig als in Norwegen. Mit Vorliebe setzt man sie auf den weiten Hochebenen auf etwas erhöhten Stellen, so dass sie von weither im Umkreis sichtbar sind. Dass man es hier nicht mit regellos zusammengeworfenen Steinen zu thun hat, ist deutlich zu sehen. Meistens nimmt man Steinplatten, die man übereinander türmt. Eine solche Wegemarke heisst im neuisl. varða f., vgl. Thorkelsson, Supplement til islandske ordbøger, 3de saml. S. 1237, der als Bedeutung angiebt: 'Steinwarte (Wahrzeichen) an einem Wege, um den Reisenden den Weg zu zeigen.' Ähnlich in Cleasby-Vigfussons icelandic dict. S. 679: 'In Icel. varða is the popular name of stone cairnus erected on high points on mountains and waste places, to „warn" the wayfarer as to the course of the way'. Und Kålund, Bidrag til en histor.-topogr. beskrivelse af Island 2, 515 erklärt varða bezw. varði als 'Stapel aus Steinen oder Rasenstücken, um Reisenden den Weg

zu weisen'. Entsprechend heisst auch das neuisl. Verbum varda ausser 'beschirmen' auch 'mit Steinwarten versehen', vgl. Thorkelsson a. a. O.

Solche oder ähnliche Steinhaufen finden sich übrigens auch in anderen Teilen der Erde. Ich erinnere zunächst an die in den bayrisch-österreichischen Alpen an schwierigen Gebirgsübergängen errichteten sogen. 'Steinmandln'. 'So bezeichnen sie (die Steinhaufen) in der Wüste die Strasse, wie z. B. zwischen Hassa und dem Nedsched in einer gefährlichen Wüste den einzig passierbaren Weg'. 'Die Kämme des Gebirges tragen in Peru überall Steinhaufen, welche sich auch vielfach an Kreuzwegen finden . . .', vgl. Haberland, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 12, 294. 299.[1])

Futterer, Durch Asien 1, 186 (Berlin 1900) erwähnt ein auf hohen Bergen in der Wüste Gobi errichtetes pyramidenförmiges Wegesignal. Da dieses aber aus Backsteinen besteht, stellt es sich als künstliches Bauwerk dar, errichtet aber vielleicht nach dem Muster anderer Steinhaufen.

Herr Prof. Futterer hatte die Güte mir noch brieflich folgendes über Wegzeichen zu bemerken. 'In Tibet waren alles (nämlich die Steinpyramiden) Obo; aber in Turkestan und überall an chinesischen Landstrassen waren echte Wegemarken (Li-Steine, vgl. S 148, 240 Abbildg.) in ungleichen Entfernungen. Auf den Bergen, welche die Strassen begleiten, waren an wichtigen Punkten in der Gobi sowohl wie überall in China, wo mich mein Weg durchführte, hohe Pyramiden errichtet, je eine, die, von weitem schon sichtbar, angaben, wohin der Weg führt. Das sind sicher Wegemarken, und ich glaube nicht, dass ein religiöser Zweck mit ihrer Errichtung verbunden ist.' Diese Wegemarken sind, wie auch aus den Abbildungen hervorgeht, gleichfalls künstliche Bauwerke, und könnten daher wohl kaum zu Verwechslungen mit den lose aufgehäuften Grabhügeln Anlass geben. Eher könnte dies der Fall sein bei den auf S. 156 beschriebenen, die sich im östlichen Thien-schan, im Gebirge Tschol-tau auf dem Wege zwischen Kümüsch und Aga-Bulak, befinden, auf die mich Prof. Futterer gleichfalls hinweist. 'Um den Weg kenntlich zu machen, sind in geringen Abständen beiderseits aus lose aufeinandergelegten Steinen kleine Pyramiden aufgerichtet, fest genug, um nicht von dem Wasser weggerissen zu werden. Ferner sind an steilen Felswänden auffallende Gerölle auf alle Vorsprünge und Kanten gelegt, um anzuzeigen, auf welcher Seite sich der Wanderer zu halten hat. Es sieht aus, als hätten hier Kinder gespielt und sich Steinmännchen gebaut, aber diese scheinbar harmlosen Spielereien haben einen ernsten Sinn und erzählen von Überschwemmungen, wilden Sturzwassern, Ungangbarkeit der

1) Wenn ich auf den Aufsatz Haberlands 'Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen' im Verlaufe der Darstellung noch öfter, und vielleicht ausführlicher, als es nötig erscheinen könnte, zurückkomme, so geschieht dies, weil ihn weder Dyrlund bei seiner Besprechung der Frage, noch auch Nyrop in seinem Nachtrag erwähnt.

Wege, schweren Entbehrungen und Lebensgefahr'. Das erinnert an die Steinmandln in den österreichischen Alpen! Auch 'die Osseten im Kaukasus haben ihre besonderen heiligen Stätten im Gebirge, wo sie Steinhaufen an gefährlichen Wegstellen errichten, bei denen sie beten und sich von alten Männern Weissagungen holen. Diese Stellen sind entweder dem Propheten Elias, ihrem Hauptpatron, oder St. Georg, St. Nicolaus, St. Michael gewidmet. Elias ist ihnen der Herr der Felsengipfel; vgl. Andree. Ethnogr. Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, S. 50.

Die altwestnord. varđa f. und varđi m. wird nun auch gebraucht für einen über einem Grabe errichteten Steinhaufen. Aus den bei Fritzner, Ordbog[2] 3, 868 angeführten Beispielen geht aber hervor, dass auch schon in alter Zeit varđa zunächst eine Wegemarke bedeutete. Er giebt zur Erklärung an 'Pyramide oder kegelförmiger Steinhaufen, der errichtet wird, um als Marke zu dienen'. Die Verfolger des Gísli erkennen in der Dunkelheit seinen Versteck an dem an einer Berghalde aufleuchtenden Feuer, und, um die Stelle, von der aus sie dies erspäht hatten, auch am hellen Tage wiederzufinden, türmen sie einen Steinhaufen auf (hlađa vorđu) Gísla saga Súrss. S. 60. So errichtet man in Marokko mzâra d. i. 'Besuchsort' genannte Steinhaufen an dem Punkt eines Weges, von dem aus man zuerst eines Heiligengrabes ansichtig wird. An dieser Stelle wird gebetet. Statt dieser einfachen Steinhäufungen errichtet man auch Steinringe. Solche Steinringe aber, von 1—2 *m* im Durchmesser, ein bis drei Fuss hoch aus Felssteinen ohne Mörtel geschichtet, mit einem Eingang, sind meistens Gräber. Also in diesem Fall für das Orientierungszeichen wie für das Grab der gleiche Steinbau. Darf man darnach schliessen, dass die Steinhaufen unter Umständen auch Grabhügel sein können? Vgl. Kampffmeyer in der Vossischen Zeitung 5. Mai 1901, Morgenausgabe.

Wie in diesen beiden Fällen eine varđa errichtet wird, um einen Punkt festzuhalten, von dem aus man einen bestimmten andern sehen kann, so diente eine solche Steinpyramide auch dazu, um den Stand der Sonne zu fixieren, wie durch die in der Þórđar saga hraeđu. S. 58 vorkommende náttmálavarđa bewiesen wird, zu der Fritzner II[2], S. 789 bemerkt: 'Warte, die zu dem Zweck errichtet worden ist, dass man nach der Stellung der Sonne ihr gegenüber wissen kann, wann es Nachtmahlzeit ist, ebenso wie Bergspitzen noch jetzt in Norwegen demselben Zweck dienen und ihren Namen davon tragen, z. B. die Natmaalstinde im Balsfjord bei Tromsö'.

Es ist nun leicht erklärlich, dass man unter Umständen auch die über den Gräbern errichteten Steinhaufen zur Orientierung benutzte. So lässt Hrafnkell Freysgođi die Leiche des von ihm erschlagenen Hirten Einarr auf eine Klippe in der Nähe der Sennhütte führen 'ok reisti þar vorđu hjá dysinni; þetta er kollut Einarsvarđa, ok er þađan haldinn miđr aftann frá selinu. (Hrafnkels s. Freysgođa ed. Reykjavík 1893, S. 9). Er errichtet also bei dem aus Steinen aufgeworfenen Grabhügel

des Einarr eine Warte, die man von der Sennhütte aus dazu benutzt, um nach dem Stand der Sonne zu ihr festzustellen, wann es 6 Uhr abends ist (zu miđr aftann vgl. Fritzner I², S. 63). Ist die Stelle wörtlich zu verstehen, so würden wir hier also eine varđa bei dem Steinhügel haben, vielleicht aber liegt nur ein ungenauer Ausdruck vor, so dass eben der Grabhügel als varđa benutzt wurde. Feststellen lässt sich natürlich nicht, ob Freykell absichtlich diese Stelle zum Grabplatz auswählte, um sie zu dem angegebenen Zweck zu verwenden, oder ob man erst später erkannte, dass sie zu diesem tauglich sei, und sie darauf als varđa benutzte.

Ebenso wie man diesen Grabhügel zur Zeitbestimmung dienlich fand, werden andere gute Dienste als Wegemarken geleistet haben. Es würde sich alsdann leicht erklären, dass der Brauch des Steinwurfs, den man bei jenen übte, auch auf diese übertragen worden ist. Nicht immer auch werden die Wegemarken sorgfältig errichtet worden sein, so dass eine Verwechslung mit den unregelmässig gehäuften Grabhügeln leicht eintreten und dann überhaupt die Sitte sich bilden konnte, dass der Wanderer die Wegemarken durch Hinzulegung eines Steins vergrössert. Aber noch ein anderes ist in Erwägung zu ziehen. Es findet sich über die ganze Erde der Brauch verbreitet, dass man nicht nur auf Gräber Steine wirft, sondern überhaupt Dämonen und elbische Wesen durch Steinwurf verehrt, so z. B. die in Quell und Baum hausenden, vgl. Haberland, Ztschr. f. Völkerpsychol. 12, 304f. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 276ff. Dort findet sich reichliches Material. So hat man auch den Geistern der Gegend, den Herren des Weges geopfert, und besonders wird dies an gefährlichen Stellen geschehen sein, um sich vor Unheil zu wahren, oder dort, wo der Weg in der Stein- oder Sandwüste zu verschwinden schien, auf dass man nicht abwich von der rechten Strasse. Auf der Grenze zwischen Tibet und Butan stehen, wie Samuel Turner erwähnt, Steinhaufen mit kleinen Fähnchen darin als Bezeichnung der Grenze, aber auch zur Abwehr gegen die im Gebirge hausenden bösen Geister.

Man findet ferner solche Steinhaufen in der Mongolei, Tibet und Lahoul namentlich auf den Passübergängen. Sie bezeichnen die schwierigen und gefährlichen Stellen, auch wohl die Gipfel der Hügel, 'wodurch sie gleichzeitig für den Reisenden willkommene Wegweiser sind'. Sie werden als Altäre errichtet, Obon bei den Mongolen genannt, und bestehen zuweilen auch aus Erd- oder Sandhaufen oder einer Holzkonstruktion. Die Lamas weihen sie mit feierlichen Ceremonien ein. 'Die Sitte aber fordert, dass jeder Wanderer unterwegs einen Stein aufnimmt und ihn dem Haufen zufügt . . . oder aber einen anderen Gegenstand, wie Pferde- oder Kamelshaar oder Schafwolle hinzulegt, um sich den Dämon des Platzes günstig zu stimmen und eine günstige Reise oder Gedeihen des Viehstandes zu erlangen. Oft staken Pfähle in den Haufen, und daran sind dann Zeugfetzen von Seide oder Leinen häufig mit Gebeten beschrieben befestigt', vgl. Haberland a. a. O. 12, 297f.

Futterer beschreibt verschiedene dieser tibetanischen 'Obos' genauer, und seine Schilderung dürfte nicht ohne Interesse sein. (Das Obo) 'besteht aus einem von rotem Sandstein aufgebauten Postamente, auf welchem zu einem grossen Kegel zusammengebundene, lange Reisigzweige, Stangen und Ruten mit Stricken befestigt und vor dem Umwehen geschützt sind. Solche Halt gebende Stricke laufen nach allen Seiten und sind durch kleine Wimpelchen mit Stricken und Wolleflöckchen geziert (S. 366, vgl. Fig. 2). 'Ein auf einem weithin sichtbaren Berge errichtetes Obo fällt besonders durch seine Grösse und die Menge der dabei befindlichen Wimpel und Fähnchen auf. Die nachstehende Abbildung (Fig. 1) zeigt auf einem Steinuntersatz eine grosse, aus Stäben, Rutenbündeln und Reisig zusammen-

Fig. 1.

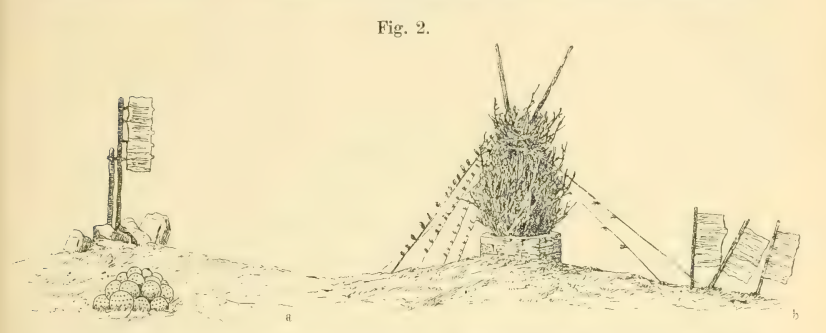


Aus Futterer, Durch Asien 1, 390; mit Erlaubnis der Verlagshandlung Dietrich Reimer, Berlin.

gebundene und befestigte Pyramide. Von diesem Hauptmonument laufen über Stäben eine Anzahl Stricke auf dem Berggipfel hin, die vollständig mit Schafwolleflöckchen besetzt sind. Von den Spitzen der Stangen laufen nach allen Seiten Seile herunter, welche zahlreiche weisse Tuchlappen, seltener rote oder blaue, mit ausgeschnittenen Zipfeln tragen. Etwa 20 *m* vom Hauptdenkmal, so weit die Schnüre reichen, steht noch ein besonderer, isolierter Mast, dessen Seitenstriche ebenfalls mit vielen weissen Fähnchen geschmückt ist' (S. 390). 'Das Obo . . . besteht in einer Reihe hintereinander auf dem Berggrate aufgestellten Zeichen, zunächst aus zwei mit Steinsätzen festgehaltenen Stangen, deren eine eine lange Schnur mit Wollwimpeln, die andere eine weisse, mit schwarzen, verwaschenen Schriftzeichen bedeckte Fahne mit ausgezacktem Rande trägt. Diese Stangen

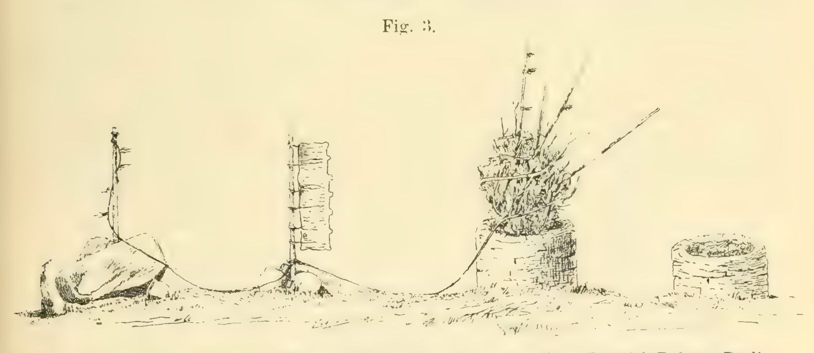
sind unter sich und mit dem Hauptpostament durch Schnüre verbunden. Das letztere besteht aus einem runden Steinunterbau von 1 *m* Höhe und 4 *m* Durchmesser, auf welchem eine Anzahl mit Seilen zusammengebundener Reisigbündel aufgehäuft sind. Durch das Reisig sind lange, weit herausragende Stangen gesteckt, von denen einzelne mit weissen Wollwimpeln geschmückt sind. Die Höhe dieses Reisigkegels beträgt etwa 2,5 *m*. Nach der anderen Richtung vom Denkmal aus befindet sich in einigen Metern Entfernung auf der vordersten Bergspitze ebenfalls ein runder Steinunter-

Fig. 2.



Aus Futterer. Durch Asien 1, 366: mit Erlaubnis der Verlagshandlung Dietrich Reimer, Berlin.

Fig. 3.



Aus Futterer, Durch Asien 1, 402: mit Erlaubnis der Verlagshandlung Dietrich Reimer, Berlin.

bau, der, wie die darauf sichtbaren Kohlenreste zeigen, zum Abbrennen von Opferfeuern, vielleicht auch zum Verbrennen von Leichen benutzt wird. Es ist dies eines der vollständigsten Denkmale dieser Art, dem wir in Tibet begegnet sind' (S. 401f., Fig. 3).

Dass man die Obos meist auf besonders hohen oder auffallenden Punkten errichtet — auch an Flussübergängen stehen sie (S. 422) —, geschieht nach Futterers Bericht (S. 366) deshalb, weil das Volk glaubt, dass die Schutzgeister des Ortes, zu deren Ehren die Obos errichtet werden,

an erhabenen Orten wohnen. Sie sind aber auch an Pilgerwegen, 'damit die Pilger Opfergaben, wie Tuchlappen, Steine oder Wolleflöckchen, hinzufügen, um sich so den Schutz des genius loci zu versichern. Auch Papier- und Tuchstücke mit tibetanischen Inschriften werden zugefügt. Die Errichtung solcher Altäre datiert schon aus vorbuddhistischer Zeit, wo an ihnen auch Opfer von Tieren den Göttern dargebracht wurden.' Über den Steinwurf der Mekkapilger vgl. Haberland a. a. O. 12, 294f.

Heidelberg.

(Fortsetzung folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Jacob Grimm über Volkskunde.[1])

. . . Pläne sind in unsern Tagen überflüssig gemacht worden, es liegt daran, irgendwo Hand anzulegen und zu arbeiten, mitten in der Arbeit selbst findet man

1) An Werner v. Haxthausen, Cassel 23. April 1822; mitgeteilt von A. Reifferscheid in der Nachlese zu den schönen „Freundesbriefen von Wilhelm und Jacob Grimm" 1878 (s. Steinmeyer, Anzeiger für deutsches Altertum 5, 221): „Litterarische Mitteilungen", Privatdruck der Berliner Litteraturarchiv-Gesellschaft 1901 S. 82ff. Der westfälische Freiherr, damals Regierungsrat in Köln, hat sich eingehend mit neugriechischer Volkspoesie beschäftigt; sein Bruder August und die Schwestern steuerten zu den Märchen und Sagen der Brüder Grimm bei und sammelten „Westfälische Volkslieder", die erst von Reifferscheid 1879 herausgegeben worden sind. Haxthausens auf staatliche Beihilfe begründeter grosser Plan ist nicht zur Ausführung gelangt. Er erinnert an die schon seit 1814 betriebenen Landesgesellschaften für deutsche Geschichte, die Wiege der von Stein geförderten Monumenta Germaniae historica; vgl. R. Steig, Goethe und die Brüder Grimm 1892 S. 129ff. u. 259f., Goethe-Jahrbuch Bd. 9. Wilhelm Grimms im September 1816 an Goethe gesandter Entwurf betont die Mitwirkung von unzünftigen Liebhabern, Amtleuten, namentlich aber Landgeistlichen in einer Gesellschaft für altdeutsche Litteratur und deutsches Volksleben, fordert die Beschreibung und Erhaltung von Denkmälern und einen Regierungserlass: „Die Landgeistlichen erhalten den Auftrag besonders, die Volkssitten (bei Hochzeiten, Leichen etc.), Rechtsgebräuche, vor allem die Sagen und Lieder zu sammeln". Wir wissen, wie solches Sammeln Immermann für den Oberhof seines „Münchhausen" zu gute gekommen ist. — E. S.

[Schon um 1808 hatte Jacob Grimm dem befreundeten Clemens Brentano 'einen weitläufigen Plan zu einem deutschen Sammler gemacht, darin alle mündlichen Sagen gesammelt werden sollten und ganz Deutschland in gewisse Sammelkreise geteilt war' (J. v. Görres, Ges. Schriften 8, 265). 1815 stiftete er zu Wien eine Gesellschaft, die 'alles, was unter dem gemeinen deutschen Landvolke von Lied und Sage vorhanden ist, retten und sammeln' sollte. Das damals versandte Zirkular, das neben den Liedern, Sagen und Märchen auch auf Schwänke, Puppenspiele, Bräuche, Rechtsgewohnheiten, Aberglauben und Sprichwörter hinweist, ist in J. Grimms Kleineren Schriften 7, 593—595 (1884) abgedruckt und bietet sich somit zur Vergleichung mit dem umfassenderen Plane von 1822 bequem dar; vgl. dazu J. Grimms Briefe an Tydeman hsg. von Reifferscheid 1883 S. 51f. und J. und W. Grimms Briefwechsel aus der Jugendzeit hsg. von H. Grimm und Hinrichs 1881 S. 415. 425f. 433. 438. 442. — J. B.]

erst hundert Punkte, die das Geschäft anregen, stützen und fördern. Hätte ich vor fünf Jahren speciell angeben sollen, was für deutsche Sprache zu thun sey, so wäre etwas Unbrauchbares herausgekommen. Jetzt, nachdem ich mir Herz gefasst, einzudringen und ein unvollkommnes Werk auszuarbeiten, gewinne ich Muth und Vermögen zu einem bessern, und wüste nun anzugeben und vorauszusehen, wie und was ferner gearbeitet werden muss. Ohne dass in andern Theilen des Alterthums Vorarbeiten gelingen, wird nichts geleistet werden. Bei den Sammlungen für Sprache bedarfs keiner weitren Instruction, als auf Schmellers bairische Mundarten zu weisen (München 1821) und für jeden Landstrich das nämliche zu vollführen. Die Resultate werden erstaunen machen, aber ziehen lassen sie sich noch nicht. Die historische Einleitung zu Deinem Plane würde ich ganz auslassen; sie beruht eben auf Hypothesen, die wir bestätigen oder umstürzen wollen; beim Anfang der Arbeit müssen wir uns ihrer enthalten. Eben so aufrichtig muss ich die zu grosse Ausdehnung tadeln, die Du dem Wirkungskreise des Centralvereins gibst; z. B. über Architektur und Mahlerei denken viele Zeitgenossen nach und bei dem allgemeinen Intresse, das sie erregen, werden historische Untersuchungen gewiss nicht ausbleiben; die Regierung braucht dafür nichts mehr zu thun. Auch den Punct der Incunabeln rathe ich wegzulassen . . . Endlich würde ich die Denkmähler der altd. Dichtkunst ausschliessen; auch hier ist genug Anregung da und der Verein müste, wenn was aus ihm werden soll, seine Thätigkeit auf andere Dinge beschränken und durch die Beschränkung stärken. Ich meine etwa folgendes:

1. Ausgraben, Bewahren und Beschreiben alter Gräber, Urnen, Waffen etc. Nun das ist ja schon Dorows Liebhaberei.

2. Sammeln und correctes Herausgeben alter und unedierter oder zerstreut edierter oder schlecht edierter Urkunden bis zum 15. Jahrh. — unabgekürzt und ohne Commentar. Der Nutzen alter Diplome für alte Namen, Geographie und Rechtsverfassung ist unabsehlich.

3. Untersuchung der alten Strassen, Wälder etc.

4. Auffassung der heutigen Volksdialekte nach Schmellers Muster.

5. Sammlung der noch wirklich geltenden oder noch traditionell lebenden Rechtsgewohnheiten; hierzu müste ein Germanist eine umständliche Anleitung entwerfen. Herausgabe aller ungedruckten Statuten und Willküren.

6. Sammlung aller Gebräuche bei Geburten, Hochzeiten, Leichen.

7. aller von der Mode gebildeter Leute unabhängigen Kleidertrachten des gemeinen Landvolks.

8. der innern Hauseinrichtung in Dörfern.

9. Besondere Beachtung verdient die Art und Weise, wie das Volk verschiedner Provinzen Wasser und Lasten trägt; ob auf Kopf, Rücken oder am Arm? Wie es sich beim Reden und Sitzen, beim Essen und Trinken nimmt, z. B. wie Arme und Beine verschränkt?

10. Eigenheiten bei Viehzucht und Ackerbau.

11. Sammlung von Volkssagen, Sprichwörtern und Liedern, Tänzen etc.

Auf diesem ungeheuren Felde muss mit Treue, Lust und anhaltendem Fleisse gesammelt, das Gesammelte verständig und mit Auswahl, aber ohne gelehrte Deutung, bekannt gemacht werden, wenn, wie oben gesagt, die Leute Lust haben oder bekommen, der Regierung alle diese Sachen, die etwas unscheinbares, geringes und verschämtes an sich haben, in die Hände zu arbeiten und gleichsam auszuliefern . . .

Hauptsache ist auch, dass alles provinziell bleibt. Dehnt euch ja nicht über eure Regier. Bezirke ins übrige Deutschland.

Freilich wenn Du Mahlerei und Architectur ausschliessest, wird das überbleibende (Urkunden abgerechnet) den Staatsmännern bedeutungslos erscheinen. Es ist auch zweifelhaft, dass sich auf solchem Wege dem Volk etwas abhören und absehen lässt: man empfängt pedantische Berichte, dass nichts zu bemerken sey oder entstellte Nachrichten über das Bemerkte. Kurz, zu gedeihender Sammlung gehört Unabhängigkeit, Selbstsuchen und Selbstvergleichen, alles aus einem festgehaltenen Gesichtspunkt; wie willst Du drei- oder viererlei, Form und Inhalt nach abweichende Nachrichten vereinigen? Sämmeln der Dialekte macht mirs sehr deutlich; Schmeller verhörte selbst die Bauern und lernte sie dadurch verhören. Ein Centralverein nimmt alles zu weltlich, äusserlich, er will etwas Sichtbares, also ein Lokal, etwas Ostensibeles, also ein Paar jährliche Sitzungen, darüber verholzt die Sache und es geschieht vermuthlich nichts, was mit dem Aufwand an Geld und Kräften im Maasse stände.

Wilhelm Hertz †.

Am 7. Januar 1902 verstarb zu München Wilhelm Hertz, dem grossen Publikum als ein feinsinniger und formvollendeter Dichter bekannt, den Freunden aber der mittelalterlichen Poesie und Sagenforschung durch seine gelehrten Leistungen nicht minder wert. Am 24. September 1835 zu Stuttgart geboren, besuchte Hertz zuerst die landwirtschaftliche Akademie in Hohenheim, wandte sich aber dann 1855, in warmer Begeisterung für die Dichtung des Mittelalters auf Veranlassung Uhlands in Tübingen dem Studium der romanischen und germanischen Sprachen zu. In München setzte er 1858 diese Studien unter Konrad Hofmann fort und wurde auch in den unter Geibels und Heyses Führung stehenden Dichterkreis 'Krokodil' aufgenommen. Nach einer wissenschaftlichen Reise durch Frankreich und England habilitierte er sich 1862 mit der sagengeschichtlichen Arbeit 'Der Werwolf' als Privatdocent in München; und 1869 erhielt er die Professur der deutschen Sprache an der dortigen Technischen Hochschule, die er bis zu seinem Lebensende verwaltete. — Wie mächtig auf diesen Landsmann Uhlands die romantische Sagenwelt des Mittelalters wirkte, zeigen sowohl seine anmutigen epischen Dichtungen als auch die schönen Übertragungen des altfranzösischen Rolandsliedes (1861) und der in dem prächtigen Spielmannsbuche (1886) vereinigten Erzählungen, sowie die trefflichen Nachdichtungen von Gottfrieds Tristan (1877) und Wolframs Parzival (1897), denen zumeist reichhaltige, obwohl knappgefasste Erläuterungen und Exkurse beigegeben sind. Seine übrigen wissenschaftlichen Arbeiten sind nicht eben zahlreich, aber gediegen und ausgereift. Dem Buche über den Werwolf reihte sich 1872 die 'Deutsche Sage im Elsass' an, die aus einem im Frühjahr 1871 gehaltenen Vortrag hervorgegangen, in ihrer zweiten Hälfte das gelehrte Rüstzeug dazu nachliefert. Später folgten die Rätsel der Königin von Saba (ZfdA. 27, 1), Über den Namen Lorelei (1886), Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters (1890), Die Sage vom Giftmädchen (1893), alle ausgezeichnet durch weit ausgreifende Belesenheit und klare Auffassung. Ein grösseres Werk über Aristoteles im Mittelalter, für das er seit langer Zeit sammelte, hat er nun leider nicht vollenden können. Ehre seinem Angedenken! J. B.

Artur Hazelius †.[1])

Auf der 'Schanze', in der nächsten Umgegend Stockholms, war am 2. Pfingsttage, dem 24. Mai vergangenen Jahres, alles für die gewöhnlichen Aufzüge und Schauspiele bereit. Unter einem wolkenlosen Himmel, im blendenden Sonnenschein strömten um 12 Uhr Menschenscharen zu Land und zu Wasser aus der Hauptstadt, um den Festtag dort in der reizenden Umgebung zu feiern. Die Flaggen wurden heruntergehisst, und auf einmal fingen alle die Glocken draussen zu läuten an; der Mann, der dies alles erschaffen hatte, der unter allen in seinem Wirken und Schaffen unermüdlichste, Dr. Artur Hazelius, war am Morgen plötzlich, unerwartet gestorben; während er eifrig mit den Vorbereitungen zum Feste des Tages beschäftigt war, bereitete eine Herzlähmung seinem thatenreichen Leben ein jähes Ende. Still kehrten die Scharen zurück, statt des Frühlingsfestes musste eine Totenfeier begangen werden. Am Dienstag, den 4. Juni, wurde ihm eine fürstliche Bestattung bereitet. Zwölf Männer aus Dalsland in ihrer kleidsamen Nationaltracht, seine alten Freunde, waren in grösster Eile aus ihrer fernen Heimat nach Stockholm gereist, um seinen Sarg zu tragen; Prof. Montelius und der Bibliothekar Wieselgren sprachen von der Orsakulle, wo eine Laubkapelle über seinen irdischen Resten errichtet war, die letzten Worte der Freundschaft und des Dankes, ein Volk in Trauer bildete die Begleitung; und als die Schatten länger wurden, ward er um 9 Uhr Abends in der Östermalm-Kirche beigesetzt.

Hazelius ward in Stockholm am 30. Novbr. 1833, als Sohn des Generalmajors Joh. Aug. Hazelius, geboren. In seiner frühen Jugend lebte er fünf Jahre in einem Predigerhause im schönen Tjust (Småland); er bezog 1854 die Universität Uppsala, erhielt 1860 den Doktorgrad in nordischer Sprachkunde und lebte einige Jahre als Lehrer und mit verschiedenen litterarischen Aufgaben beschäftigt in Stockholm. Ernste Prüfungen kamen. In den Jahren 1871—73 verlor er seine beiden Eltern, 1874 seine junge Frau. Er hatte aber damals seine grossen Pläne im Sinne und war mit den Vorbereitungen und dem Anfange ihrer Ausführung beschäftigt, was ihn wohl unter schweren Sorgen aufrecht erhielt.

Seit seiner Kindheit mit der Landbevölkerung vertraut, hatte er als Jüngling mit dem Volke vielfach auf Sommerreisen in Dalsland, Nordland und anderswo verkehrt, ihm seine Anschauungen, Gebräuche und Sitten abgelauscht, und so wurde er in den 60er Jahren gewahr, dass auf dem Lande allmählich die ältere Kultur einer anderen und ganz verschiedenen zu weichen begann: alte Sitten wurden vernachlässigt, alte Trachten vergessen, früher allgemein zu Hause verfertigtes Gerät wurde gegen neues, angekauftes, eingetauscht, der Anbruch einer andern Zeit war überall kenntlich. Da fasste er den Plan, alles, was noch als Denkmal der älteren Kultur zu erhalten war, zu sammeln, um den kommenden Geschlechtern von dem Leben der vergangenen ein Bild geben zu können. Um dies aber vielseitig und vollständig thun zu können, wollte er auch von den stammverwandten nordischen Völkern, den schwedisch redenden Finländern, den Norwegern, den Isländern, den Dänen alle zugänglichen Kulturreste sammeln. Lebenskräftige Gedanken und Pläne rufen neue ins Leben; mit der Landbevölkerung anfangend, wandte er sich der bürgerlichen Gesellschaft und dem Adel seines Landes zu; das Leben des ganzen Volkes sollte durch seine Sammlungen illustriert werden. Im Novbr. 1872 begann er seine 'Rettungsarbeit', indem er ein paar kleine Zimmer

1) Näheres über Hazelius und sein Werk findet man z. B. in 'Skansen och Artur Hazelius' af Joh. Levart, Stockholm 1901.

in Drottninggatan 87 für die Aufstellung seiner Sammlung mietete. Ein Jahr später, im Oktober 1873, suchte er in No. 71 derselben Strasse einen Platz für seine 'skandinavisch-ethnographische Sammlung' die 1880 das 'Nordische Museum' genannt wurde.

Wie bestimmte er nun seine Aufgabe? 'Das Nordische Museum soll eine Heimat der Denkmäler sein, vor allem derjenigen des schwedischen Volkslebens, aber auch der mit dem schwedischen stammverwandten Völker. Es soll alle Schichten des Volkes umfassen, nicht nur das gemeine Volk, sondern auch die mittlere Klasse und die höheren Stände. Sein Zweck soll sein, sowohl die Wissenschaft zu fördern als auch die Vaterlandsliebe zu wecken und zu nähren, weshalb es auch die Erinnerung an schwedische Männer und Frauen, die nach verschiedenen Richtungen hin vaterländische Kultur und Ehre gefördert, bewahren und in Ehren halten soll'.

Für solche Aufgaben waren grosse Summen notwendig, aber Hazelius wusste für seinen Zweck zu interessieren. Er nannte sich selber den grössten Bettler Schwedens; seine Redlichkeit, seine rücksichtslose Uneigennützigkeit, sein felsenfester Glaube an das, was seine Lebensaufgabe geworden war, halfen ihm, er wusste alle für das vaterländische Werk zu begeistern. Die Sammlungen wuchsen mit reissender Schnelle und mussten ihr eigenes Haus haben. Trotz aller Schwierigkeiten fand sich das Geld zusammen, der Grundstein des neuen riesigen Gebäudes wurde schon 1888 gelegt, und ein grosser Teil desselben ist jetzt der Vollendung nahe.

Das zweite grosse Werk des unermüdlichen Mannes war ein Museum unter freiem Himmel, 'Skansen' (die Schanze) genannt. Der Ursprung dieses Namens ist nicht nachweisbar. Hatte er bisher Trachten, Geräte u. dergl. 'gerettet', so lag die Frage nahe: wie haben die früheren Geschlechter gewohnt? Nachbildungen waren ihm nicht genug, er musste die Häuser mit ihrer vollen Einrichtung, und zwar aus allen Gegenden seines grossen Vaterlandes haben. Abermals waren grosse Summen Geldes zu beschaffen; und von 1890 bis 1901 ward ein grosses Terrain stückweise angekauft und in Benutzung genommen. Auf verschiedene Bauernhäuser folgten lappische Hütten mit ihren Bewohnern, alte lappische Steingötzen, Sennhütten, die Waldhütten der Kohlbrenner, Teerbrenner, Holzfäller, ein zoologischer Garten, der alle einheimischen Vierfüssler und Vögel barg, ein botanischer Garten mit den wildwachsenden Pflanzen des Landes, Proben der verschiedenen Erze der Bergwerke; kurz alles zur Kultur des Landes Gehörige ward dort vereinigt.

Auch dem geistigen Leben seines Volkes ist er gerecht geworden. In seinen jährlichen Publikationen, 'Samfundet för Nordiska Museets Främjande', hat er viele Berichte über Sitten, Aberglauben u. dgl. abdrucken lassen. Ausserdem hat er unter seinem Namen eine Reihe von dem Forscher unentbehrlichen Schriften 'Ur de nordiska Folkens Lif'. unter dem Gesamttitel 'Bidrag till vår Odlings Häfder' (Beiträge zu der Geschichte unserer Kultur) ausgegeben.

Und noch mehr. An den Festtagen werden auf der Schanze Aufzüge gehalten, z. B. die Frühlingsumzüge mit dem Streit zwischen Sommer und Winter, allerlei Volksschauspiele und Belustigungen, Volkstänze in Nationaltrachten. Hier darf der leider verstorbene Märchenerzähler 'Jödde i Göljaryd', dessen bürgerlicher Name Karl Petter Rosén war. und 'Delsbostintan' (das Delsbomädchen), jetzt Frau Doktor Blumenthal, die als Sängerin der Lieder ihrer Heimat berühmt wurde, erwähnt werden.

Alle Fremden, die nach Stockholm kommen, besuchen die Schanze, die ein beliebter Ausflugsort der Bewohner Stockholms ist. Für A. Hazelius ist dort eine Ruhestätte ausgesucht, neben der sich später ein Denkmal über dem Grabe des Mannes erheben wird, der die Denkmäler der Kultur seines Volkes, ja der nordischen Völker überhaupt für kommende Zeiten gerettet hat.

Seine Erben sind sein junger Sohn Gunnar Hazelius, dem die Leitung der Schanze anvertraut ist, und sein langjähriger, getreuer Mitarbeiter Edvard Hammarstedt, der zum Expeditionschef und Registrator des Nordischen Museums gewählt ist. Diesen tüchtigen Männern wünschen wir, die wir Hazelius hochschätzten und liebten, seine Ausdauer und sein Glück, um sein geniales Werk fortzusetzen.

Nachschrift. Am 4. Februar 1902 ward die Leiche in einer Felsengruft auf der 'Schanze' beigesetzt. Nach einer Rede des Bureauchefs Almquist ward der in die blaugelbe schwedische Flagge gehüllte Sarg die Stufen hinabgetragen; und während die Glocken der Schanze läuteten, die Musik einen Trauermarsch spielte und die weissen Schneeflocken ein winterliches Leichentuch über das Grab und den riesigen über ihm errichteten Bautastein hinbreiteten, schloss Dr. Gunnar Hazelius die schweren eisernen Thüren. 'Solange der mächtige Stein auf deinem Grabe aufrecht steht, wird dein Vaterland dein Gedächtnis in Ehren und Achtung hochhalten. Tot lebst du in unserer Mitte, geehrt und geliebt von deinem Volke'. So lauteten die Abschiedsworte.

Askov bei Vejen. H. F. Feilberg.

Zum deutschen Volksliede.

I. Susanna, wilt du mit?

1569 führt Johann Koler (Hausgesänge No. 29 = Wackernagel, Kirchenlied 4, 569) zu dem geistlichen Liede 'Du sündrin wilt du mit' den Ton 'Susanna, wilt du mit' an, der auch noch 1613 bekannt war.[1]) Böhme (Altdeutsches Liederbuch 1877 No. 290) konnte nur zwei Aufzeichnungen der Melodie aus Calvisius (1597) und M. Prätorius (1609) abdrucken, ohne des weltlichen Textes habhaft zu werden, der jener geistlichen Kontrafaktur zu Grunde liegt. Zufällig entdeckte ich ihn vor einigen Jahren in einer Liederhandschrift der Breslauer Stadtbibliothek, die auf dem Einbande die Inschrift 'S. G. W. 1603' trägt und einer Eintragung zufolge 1607 einem Casparus Hiellebrandt, Gerichtsdiener in der keyserlichen Stadt Breßlau, gehörte[2]), auf Bl. 137a:

1. Susanna, wiltu mit,
Susanna, wiltu mit? —
Ey du lieber fiedelman,
Wan die mutter wiell.

2. Des vaters wiell ist da :|:
Ey du lieber herre mein,
Zeuch mit mir davon!

3. Susanna, zeuch mit mir :|:
Sprich du wilt zum tantze gahn,
Zeuch mit mir davon!

1) 1592 bemerkt der dänische Dichter Hans Chr. Sthen zu seinem Bussliede 'I Christne store og smaa' (Brandt og Helweg, Den danske Psalmedigtning 1, 177. Str. 4 beginnt: 'Ach Syndere, vilt du met'): 'Siungis met de Noder som den tydske Vise: Susanne wilt du mit.'

2) Sie enthält 118 Lieder, denen meist ein Spruch oder eine Priamel angehängt ist. Ihre Signatur lautet: R 442. Vgl. Kahlert, Schlesiens Anteil an deutscher Poesie 1835 S. 32. Ein Lied daraus druckte Hoffmann von Fallersleben im Weimarischen Jahrbuch 5, 217 ab.

4. Wil sie nicht, so muß sie :|:
Zeuch due deine kleider ahn.
Zeuch mit mir davon!

5. Ade, ich fahr dahin : :
Ey du lieber herre mein,
Mein bleiben ist nicht mein sinn.

Dass auch in einer verbreiteten italienischen Ballade (Nigra, Canti popolari del Piemonte 1888 No. 99. Pitrè's Archivio 8, 108. 10, 255. 11, 159. 12, 190) eine tanzlustige, ihrer biblischen Namensschwester sehr unähnliche Schöne mit Namen Susanna vorgeführt wird, ist wohl Zufall.

2. Das Mädchen und die Hasel.

Da von dem Zwiegespräch zwischen der warnenden Haselstaude und dem verliebten Mädchen (Uhland, Volkslieder No. 25; Schriften 3, 426. 4, 30. Erk-Böhme, Liederhort No. 174a—i. Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel No. 7. Brunk. Garzigar 1901 S. 48. Grüner, Egerländer 1901 S. 89. Diese Zeitschrift 2, 429. 11, 13), zu dem sich nicht bloss in den Niederlanden, sondern auch in England (Ritson, Ancient songs 2, 44. 1829), in Schweden (Dybeck, Runa 2, 62 No. 13. 1842; vgl. Geijer-Afzelius 1880 No. 71: Linden) und bei den Zigeunern (Wlislocki, Volksdichtungen der Zigeuner 1890 S. 114) Parallelen finden, bisher keine vor Herder zurückreichende Fassung vorliegt, wird der Abdruck eines 1609 von dem Nürnberger Goldreisser Benedict von Watt gedichteten Meisterliedes nicht unpassend erscheinen, das auf jenem schon 1544 durch ein Citat Schmeltzls bezeugten Volksliede beruht, aber freilich dessen Wirkung durch eine breite Schlussmoral verdirbt. Watts eigenhändige Niederschrift des Textes und der Weise, des 'blüenden Thons Frauenlobs', ist im Berliner Mscr. germ. fol. 24, Bl. 240b erhalten.

Ein jungkfraw nach verlierung irer ehr wirt von einer haselstauden gestrafft.

1.

Im meyen frü ein jüngling kün
Spacieren ginge in der grün,
Dem begegnet ein jungs meidlein,
Das bat er umb ir ehr.
Sie wehret sich nicht sehr darab,
Sunder bald den willen drein gab.
Nach dem ging darvon der Knab fein
Und ließ sitzen nunmehr.
Die magd erfreuet sich deß hoch:
Het sie sich aber bedacht doch,
Billich het geweint sie.
Ein haselstaud hub ir stim auf,
Strafft sie, das sie verloren het
Ir ehr. 'Auff diser grün', sie ret,
'Bist verdorret ann ehren dein.'
Sie sprach: 'Mercke mich hie,
Bald kumet dir zu hauff,

2.

'Das dich das kalt wetter verdort
Und sihest gleichsam gar verschmort:
Von newem du grün worden bist,
Drum schadts mir auch nicht ja.'
Die haselstaud sprach: 'Nimermehr
Grünet dir dein jungkfreulich ehr,
Die du verloren hast zur frist,
Mir kanst nicht gleichen da.
Du must tragen dein schand und spot
Vor reich und armen, auch vor got'
Erst weinet das megdlein
Und klagt gott iren kummer weit.
Gott strafft die sünd denselben tag
An in beiden mit schwerer plag.
Die magd kam in offne schand (wist),
Vor scham und leides pein
Lit sie schwere kranckheit.

3.

Der knab an dem tag auff ein stund
Ward hefftig in den tod verwund. —
Auß dem, ir gsellen und meidlein,
Nemet ein exempel,
Halt euch in hut, dieweil euch gantz
Herkumen ist deß sumers glanz,
Das itzund alles grunet fein!
Ein muter schaw gar wol
Auff ir kind: dann der jungen blut
Bluet. O mann, halte in hut
Dein haußgsind on verdrus
Und dich auch selber wol bewar!
Dann der augen lust vil bezwingt,
Leib und sel in ungelück bringt.
Meidet die hurerey unrein!
Wer nicht volget, der mus
Leiden ewige gfar.

3. Ein Leed van einer Fischerinne.

1. Dat foehr ein Fischerinne
So feren an einer See
Mit einem kleinen Schippelin,
Na Fischen so waß ehr weh.
Und se fohr henn und se fohr her,
Se foehr wol an dat wilde Meer.
De Nacht went [bis] an den Dag.
Wat fohre dat sulwe Fröulin fin
In ehrem kleinen Scheppelin?
Dre Fische kleine:
Se waß alleine.

2. Wat begegent' ehr up der Ouwen?
Ein Knabe, was wolgedan.
He sprack: 'Gott gröte ju, Frouwe,
Ick kan wol Fische faehn:
Und dat de leewe Got wollde,
Dat ick ju helpen scholde,
So veele alße ick vormag.
Ick fischede so gerne
Mit einer jungen Derne
De Nacht went an den Dag,
Dewiele ick fischen mag.'

3. 'Wolldest du mie nicht getüschen,
Sprack de de waß wolgedaen,
Ick weet eine gude Rüsen;
Se kann wol Fische faehn.
Se fanget se allgemeine
De groten mit den kleinen,
Se låt ehr doch keine gaehn.
Hier nedden in dem Meere
Dar fanget me Laß unde Störe
Und ander Fische viel,
Wo men se hebben will.'

4. Do he nu gefischet hadde
Up dat allerbeßt
Unde darto sienen Fliet gedaen,
Dat he nich mehr enmocht,
Dat Roder fiel emm ut der Hand,
Dat Schippelin flog an dat Land,
Tobroken waß em sien Speer.
'Nu rodel, rodel ein wenig mehr!
Dar kumpt enn düster Wetter daher,
Ick früchte, wie werden natt.
Nu rodel ein wenig batt!'

Aus dem hsl. zweiten Bande der 1807 gedruckten Volksliedersammlung von Büsching und v. d. Hagen (Berlin Ms. germ. oct. 405) Bl. 101a No. 57. Dazu auf Bl. 106a die Bemerkung: 'Aus einem gewiss sehr alten einzelnen Blatte des Hrn. Pred. Koch. Es ist in kl. 4⁰ nur auf einer Seite bedruckt mit alten besonders im Niederdeutschen gebräuchlichen Lettern und enthält nur dieses Lied'. Auf derselben Abschrift beruht der Abdruck bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied 1841 S. 838.

Der hochdeutsche Text dieses Liedes, den Niklaus Manuel (hsg. von Baechtold 1878 S. 61, V. 803) 1522 citiert, ist in einem Drucke (Berlin Yd 7801, 39) und einer Handschrift (Berlin Ms. germ. qu. 718, 36; vgl. Ms. germ. qu. 708, 40) erhalten und bei Böhme, Altdeutsches Liederbuch No. 45 und Erk-Böhme, Liederhort 1, 489 No. 151b wiederholt. Eine geistliche Umdichtung steht bei Wackernagel, Kirchenlied 2, 1047 No. 1282 (1867).

4. Das Wirtshaus am Rhein.

1. Es steht ein Wirthshauß an dem Rhein,
Da kehrt ein braver Fuhrmann ein,
So so so, mein Fuhrmann, so.

2. 'Frau Wirthin, habt ihr ein gut Glas Wein
Um sechs, um sieben, acht oder neun?'

3. "Ein gut Glaß Wein das hab ich wohl,
Wie es der Fuhrmann haben soll."

4. 'Frau Wirthin habt ihr ein gut Stück Fleisch,
Das nicht zu mager, nicht zu feist?'

5. "Ein gut Stück Fleisch das hab ich wohl,
Wie es der Fuhrmann haben soll."

6. 'Frau Wirthin, habt ihr ein gut Stück Käß,
Der nicht zu sauer, nicht zu räß?'

7. “Ein gut Stück Käß das hab ich woh,
Wie es der Fuhrmann haben soll.”
8. ‘Frau Wirthin, habt ihr ein Tochter im Hauß,
Die mir auch hilft spannen aus?’
9. “Eine Tochter im Hauß die hab ich wohl,
Wie es der Fuhrmann haben soll.”
10. ‘Frau Wirthin, habt ihr ein Kammer im Hauß,
Wo ich kann gehen ein und aus?’
11. “Eine Kammer im Hauß die hab ich wohl,
Wie es der Fuhrmann haben soll.”
12. ‘Frau Wirthin, habt ihr ein gut Bett im Hauß,
Darin ich auch kann ruhen aus?’
13. “Ein Bett im Hauß das hab ich wohl,
Wie es der Fuhrmann haben soll.”
So so so, mein Fuhrmann, so.

Aus den Liederabschriften Augusts von Haxthausen (vor 1819). - Das Lied ist offenbar ein Vorläufer des bekannten Studentenliedes vom Wirtshaus an der Lahn (Erk-Böhme 2, 653).

5. Die Melodie des Schäfflertanzes.

Johann Nep. Sepp berichtet in seiner ‘Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossas Grab’ (1879) S. 308f. von einer in Tyrus vernommenen Melodie, wie folgt:

‘Ein neuer Brauch war die abendliche Maiandacht, aber nur für das männliche Geschlecht eingeführt durch den Erzbischof [von Tyrus, Cardinal Confalvi], welcher der Vatikanischen Synode beigewohnt hatte. Wie aber war ich überrascht, als beim Abgesang 30. Mai [1874] mir eine Liederweise aus der Kindheit zu Ohren klang! Ich hatte sie freilich schon auf dem Zuge von Bologna nach Ravenna aus dem Munde eines fahrenden Sängers oder lustigen Musikanten, sodann in San Benedetto bei Loretto vernommen. Die wunderliche Melodie erklang vor Zeiten beim siebenjährigen Schäfflertanz in Altbayern und wurde wohl nie auf Noten gesetzt. Auf meine Erkundigung hiess es, dieser Rhythmus sei aus Italien herübergebracht, in Rom üblich. Wie und wann kam er nach Bayern, Salzburg, Freiburg i. B., Frankfurt? Denn ganz Süddeutschland kennt den Totentanz oder die sieben Sprünge, um ursprünglich das Volk nach der Pest, d. h. Winterzeit aus den Häusern zu locken, wie es heisst; und Alt und Jung sang auf der Gasse zur Schwegelpfeife mit: ‘Gredl mit der Butten, wie viel gibst mir Eier?’ . . .



Zu diesen beachtenswerten Mitteilungen Sepps bemerke ich nur, dass dieselbe Melodie in mehrfachen Abwandlungen bei Böhme, Geschichte des Tanzes in

Deutschland 1886 2, 188 No. 310—317 zum Siebensprung[1]), zur Echternacher Springprocession[2]), zu einem Thüringer Tanzliede 'S is gor nit lang dass greigent hot'[3]) und zum Kinderliede 'Fuchs du hast die Gans gestohln'[4]) erscheint. Dagegen giebt Böhme ebenda 1, 66 wohl den Text des Münchner Schäfflertanzes 'Grêdl in der Butten', aber nicht die Weise an.

(Wird fortgesetzt.)

Berlin. Johannes Bolte

Segen aus Rollsdorf bei Höhnstedt, Mansfelder Seekreis.

(Nach handschriftlicher Aufzeichnung.)

Schwind- und Bleichsucht zu büssen.

Ich trinke meines Leibes Macht
Und meines Herzens, Lunge und Leber Saft;
Das trinke ich mir zur Busse.
Das ist für alles schwindsüchtig Wesen gut.
Der liebe Gott gebe mir wieder neues Fleisch und Blut.
Im Namen Gottes u. s. w.

Blut versprechen.

Heilig ist die Stunde,
Tödlich ist die Wunde,
Heilig ist der Tag,
Da die Wunde geschah.
Das Blut stehe,
Der Schmerz vergehe,
Das gebiete ich dir.
Im Namen Gottes u. s. w.

Gegen Brandrose.

Maria ging wohl über Land,
Sie trug einen Brand in ihrer Hand.
Brand brenne unter, Brand brenne aus,
Dass der Brand nicht schwären thut.
Im Namen Gottes u. s. w.

Gegen Herzspanne.

Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret's ihnen nicht — und so benahm ich ihnen das Herzspanne und den Magenkrampf. Im Namen Gottes u. s. w.

Rose zu büssen.

Da unser Herr Jesus zu ackern ausging, da ackerte er drei Würmer aus. Der eine war weiss, der andre rot, der dritte war gar tot. Im Namen Gottes u. s. w.

Geschwulst zu büssen.

Christus hat empfunden
An seinem Leibe fünf Wunden.
Sie sind nicht geschwollen, sie sind verschwunden.
Also gebiete ich dir, dass du vergehest von diesem Ort. Im Namen Gottes u. s. w.

1) Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 2, 756 No. 992. 3, 872. Blätter f. pomm. Volkskunde 6, 132. Skattegraveren 6, 209 (1886).
2) Eine andere Melodie derselben in der Mélusine 1, 39 (1877).
3) Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 2, 767 No. 1008a. Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel 1896 No. 348.
4) Böhme, Kinderlied und Kinderspiel 1897 S. 465f.

Krämpfe zu büssen.

Ich büsse den Krampf in Jesu Hand, löse ab das Band, das dich drücket in deiner schweren Not, im Namen Jesu Wunden. Hast du das Kreuz empfunden, löse ab, denn er [den der?] ist gebunden. Ich bitte dich, löse ab die schwere Not von seinen bösen Wunden. Im Namen Gottes u. s. w.

Am Monde zu büssen (Geschwulst, Geschwür, Brand u. s. w.).

Bei zunehmendem Monde sagt man:

Was ich sehe, vermehret sich,
Was ich bestreiche, verzehret sich. † † †
Im Namen Gottes u. s. w.

Bei abnehmendem Monde sagt man:

Was ich sehe, das vergeht,
Was ich bestreiche, das verbleibe. [so!] † † †
Im Namen Gottes u. s. w.

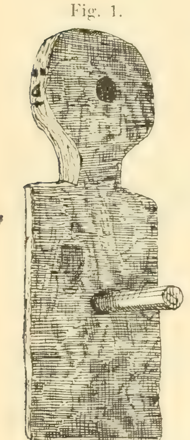
Berlin. Else Roediger.

Eine Zauberfigur aus Mecklenburg.

Der hier (Fig. 1) abgebildete kleine Götze besteht aus Tannenrinde. Seine Herstellung ist, wie man sieht, die denkbar einfachste gewesen. Die Menschenähnlichkeit wird durch die rohe Andeutung von Augen, Mund und Nase erzielt. Doch ist die Formengebung offenbar nebensächlich, und ist von der Fähigkeit des Verfertigers abhängig gewesen. Zwei Löcher, gleich gross, in die ein hölzerner Pflock passt, durchbohren Kopf und Leib.



Fig. 1.



„Ich war“, so erzählte die Besitzerin der Puppe — es war um 1884 —, „vor nicht langer Zeit auf einem Gute im Mecklenburgischen bei einer befreundeten Familie zum Besuche. Auf einem der Spaziergänge, die mich häufig in ein nahes Gehölz führten, bemerkte ich am Stamme eines Baumes mitten im Walde diese Figur. Sie war mittels des Pflockes, der in die Rinde getrieben war, daran befestigt. Ich sah das Stück, betastete es und nahm es an mich, unwissend was es sei. Zu Hause fand meine Erzählung von dem Funde keine rechte Teilnahme, und die Erkundigung nach der Bedeutung war ohne Ergebnis; man wusste nichts dazu zu sagen oder wollte das nicht. Doch schien ich etwas Unebenes gethan, etwas Empfindliches berührt zu haben. Wieder Hinbringen wäre fruchtlos gewesen; wie hätte ich auch nur die Stelle wieder finden sollen? Ich hatte, das ward mir erst allmählich kund, einem der Dorfbewohner seinen Schutzgott[1]) entführt. Wem ein Stück Vieh erkrankt ist, oder wen sonst der Schuh drückt, dass er sich nicht zu helfen weiss, der geht still hinaus zu seinem Baume an den nur ihm bekannten Ort und klagt dem Hausgeiste sein Leid.“

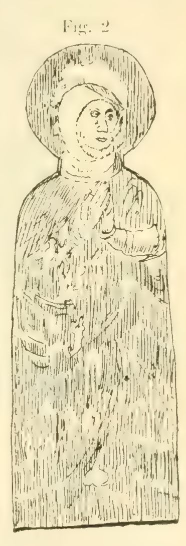
1 Der Schutzgott war übrigens offenbar noch ganz neu: sein jetziger Zustand bezeugt noch, dass er wenig erlebt hat oder sehr sorgsam vor jeder Unbill gehütet sein musste.

Die gütige Erzählerin reinigte ihr Gewissen, indem sie das Stück mir schenkte. Ich habe es billig in Ehren gehalten, obwohl das Beste daran, seine Wunderkraft, doch schon durch die Berührung, und nun erst recht durch das Besprechen, gänzlich erloschen sein muss und der übriggebliebene Rest nicht besser ist, als was ein sechsjähriger Bauernjunge in einer Viertelstunde mit einem Sackmesser und einem Stück Tannenrinde zu Wege bringen kann. Doch würde es wohl am rechten Platze noch so gut seine Wirkung thun, wie die drei Kreuze an der Stallthür des Spessartbauern, und mag somit der Ehre verdienen, seiner Zeit Herrn Mielkes Volksmuseum, für das ich es ihm versprochen habe, schmücken zu helfen.

Zwei Anmerkungen dazu.

1. Die Formengebung der Figur ist entweder ganz zufällig, nur von der Neigung und Geschicklichkeit des Herstellers abhängig, oder typisch, auf eine Vorbilderreihe zurückgehend. Dann bietet sich die nebenstehende Abbildung (Fig. 2) zur Vergleichung dar. Es ist eine Mutter Gottes, von einer Kreuzgruppe, und befindet sich zu Süsel in Wagrien. Sie stammt vermutlich aus dem Ende des Mittelalters, ist aber Nebenfigur eines romanischen Kruzifixes und geht unzweifelhaft auf ältere Vorbilder zurück. In romanischer Zeit findet man öfters die Kreuz-Nebenfiguren als Reliefs gebildet, und vor einem so, wie es die Figur zeigt, ausgeschnittenen Brette befestigt. Auf der Rückseite ist ein solches Brett glatt, doch auch wohl bemalt, ornamental oder mit einer Figur[1]).

Fig. 2



2. Mitten im Polabenlande war einst eine öde sandige Heidefläche. Eine hohe Buche gab dem Platze den Namen; er war Dingstätte des Landes. Im Anfange des 13. Jahrhunderts ward eine Kirche errichtet, und zur Maria bei der Buchen wallfahrte das Volk an den heiligen Ort. Auch nach der Reformation dauerte das fort. Man verehrte immer noch das Bild der Mutter Gottes, den heil. Leib und das heil. Blut. Im Jahre 1564 und noch später, besonders 1590, machte die Obrigkeit grosse Anstrengungen den Bildfahrern die Wallfahrt zu verleiden[2]), man sperrte ihnen zuletzt den Zutritt und belästigte sie auf verschiedene Weise.

Aber noch heute gilt es für heilsam, kranke Kinder dreimal zu Büchen um die Kirche zu tragen; sie werden gesund. Im Jahre 1890 bot die Kirche im Innern noch einen altertümlichen Anblick. Bei einem Besuche untersuchte ich das Gestühl — es war höchstens 200 Jahre alt — und da ich hinter die Täfelung fühlte, kamen wächserne Gliedmassen, vermutlich aus recht neuer Zeit, zum Vorscheine, Zeichen des noch fortdauernden frommen Glaubens. Kurz nachher ward die Kirche im Innern gänzlich aufgemuntert, alles Alte herausgerissen, und nun ist nichts mehr zu finden, was an jene Gebräuche erinnerte.

1) Dieselbe Formengebung zur Darstellung eines menschlichen Körpers findet sich auch anderweit, z. B. in auffallender Gleichartigkeit an dem mit Email verzierten Bronzekessel in Styghs norske Oldsager Fig. 727 (Aarböger for nord. Oldk. og Hist. 1889).

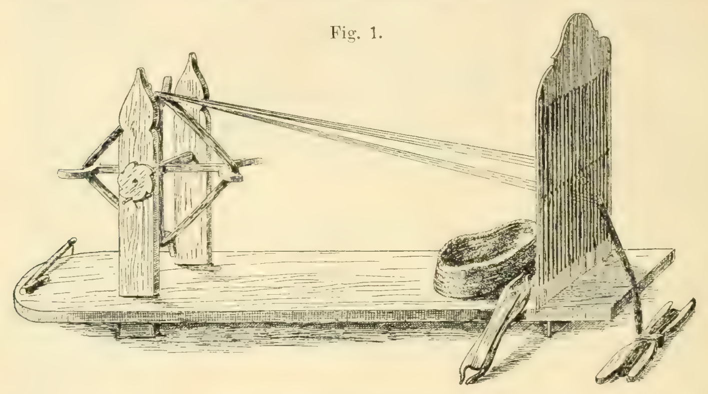
2) Sieh Bau- und Kunstdenkmäler im Kreise Herzogtum Lauenburg, S. 40.

Eutin. Richard Haupt.

Volksaltertümer aus dem Schwarzwalde.

Ein alter Bandwebestuhl. Auf dem Boden eines etwas über ein Jahrhundert alten Hauses in Ebringen (südlich von Freiburg i. Br. gelegen) fand ich neben anderen alten Gegenständen den abgebildeten Bandwebestuhl (Fig. 1). Verstaubt und wurmstichig scheint er dort viele Jahre unbeachtet gelegen zu haben und war — gewiss ein seltener Fall — noch mit alten Fäden hergerichtet, als ob die Weberin die Arbeit soeben hingelegt hätte. Da die Familie aus dem oberen Schwarzwald stammt, so wird das Gerät wohl ebendaher stammen und auf ein Alter von 100—150 Jahren zu schätzen sein. Die Handhabung ergiebt sich aus der Zeichnung. Um das Verschieben des Gerätes zu verhüten, ist seine Rückseite mit einem hölzernen Haken an der Tischkante festgemacht; die Weberin sitzt vor dem Tisch, in der Linken die Kettfäden und mit der anderen Hand den Schussfaden bewegend, der auf einer doppelgabligen Spille aufgerollt ist. Diese dient zugleich zum Festklopfen des Schusses. Die Kettfäden sind um eine drehbare, aber durch einen Pflock festzustellende Haspel gerollt. Es sind in dem vorliegenden

Fig. 1.



Falle 8, von denen 2, 4, 6 und 8 durch die Schlitze des Kammbrettes, 1, 3, 5 und 7 durch die zwischen ihnen angebrachten Löcher laufen. Durch Heben und Senken der in der Hand der Weberin vereinigten Kettfäden wird der Wechsel in der Lage bewirkt und das Ein- und Zurückführen des Schusses ermöglicht. Zur Aufnahme des fertigen Bandes und des Schiffchens dient ein aus Stroh geflochtener, dem Brette aufgenagelter Korb.

Bemalte Schüssel. Durch die Eigenart der Darstellung fällt die Schüssel (Fig. 2) auf, die aus demselben Hause stammt und vermutlich aus dem 18. Jahrhundert ist. Auf dem tiefbraunen Grunde der sonst wenig bemerkenswerten Schüssel ist ein Charlatan mit seinem Wagen gemalt. Er ist mit einem cylinderartigen, hellen Hut bedeckt; gelbe Hosen und ein roter, eng anliegender Rock, dem ein frackähnelnder Anhängsel und angedeutete Achselklappen ein gewichtiges Aussehen geben, vollenden seine Kleidung. Das Deck des offenbar als Planwagen gedachten Gefährtes krönt ein liegendes Tier, das einem Schweine noch am ähnlichsten sieht. Rote Vorhänge schliessen die offenen Seiten des Wagens ab. Die sehr ungeschickte Zeichnung lässt die Deutung zu, dass der seinen Karren selbst ziehende Besitzer seine Mittel anzupreisen im Begriffe ist. Hervorgehoben sei, dass die Vorbesitzer der Schüssel über die Darstellung nicht einig waren. Die

Frau hielt den Mann für einen Schmuggler, der Mann dagegen für einen Charlatan. Dabei fiel auf Seiten der Frau der Ausdruck 'Praler'. Da ich über die Schreibweise unterrichtet werden wollte, so liess ich sie mir aufschreiben und erhielt dabei folgende Niederschrift: „Die Praler aus dem Badischen Unterland werden

Fig. 2.



gewöhnlich 2 Dotterländler genannt.“ Falls hier nicht eine Verwechslung vorliegt, haben wir es vielleicht zugleich mit einer gewiss anziehenden Probe des Volkswitzes zu thun.

Beide Gegenstände sind dem 'Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes' in Berlin übergeben.

Charlottenburg. Robert Mielke.

Maibaumsetzen am Abersee (Salzburg).

In der Nacht auf den ersten Mai wird von den Burschen eines Dorfes oder Weilers zumeist bei alleinstehenden Wirtshäusern, seltener vor dem Wohngebäude einer besonders begehrenswerten Dorfschönen ein Maibaum gesetzt.

Dieser ist eine schlanke, besonders hohe Fichte oder Tanne. Grundbedingung ist, dass der Maibaum nächtlicher Weile und heimlich einer fremden Waldung entnommen, also regelrecht gestohlen werde, wobei selbstverständlich mit grösstmöglicher Eile, Stille und Umsicht zu Werke gegangen wird, um weder bei der Arbeit überrascht, noch nachträglich des Diebstahles überwiesen werden zu können. Der schon früher als Maibaum auserwählte Baum, in dessen Umgebung sich thunlichst viele hohle Baumstrunke, sowie auch Moosgrund vorfinden sollen, wird innerhalb weniger Stunden von den Bauernburschen, deren Zahl oft 15—20 beträgt, gefällt, als Maibaum geschmückt und an den Ort seiner Bestimmung verpflanzt. Nur der Wipfel wird ihm belassen, das Astwerk aber abgeschlagen und gleich seinem nahe dem Erdboden abgehackten Stumpfe mit Moos überdeckt, die abge-

streifte Rinde in die nahen hohlen Baumstrunke gepresst, um jedwede Spur des eben begangenen Waldfrevels zu beseitigen.

Gewöhnlich sind die Burschen bei dieser nächtlichen Arbeit von den Dorfmädchen begleitet, welche das „Aufputzen" des Maibaumes besorgen, indem sie das dem Stamm genommene Reisig zu Kränzen und Guirlanden flechten, die sie nebst mitgebrachten Fähnchen und sonstigem Zierate an dem Baume befestigen.

Der nunmehr so geputzte Baum wird sodann an seinen Aufstellungsort getragen und daselbst tief in die Erde eingerammt, um Wind und Wetter Trotz bieten zu können. In aller Stille verlassen darauf sämtliche Beteiligten den Platz ihrer Thätigkeit; und wenn mit dem Grauen des jungen Tages die Bewohner des Hauses sich von ihrem Lager erheben und vor die Hausthüre treten, schauen sie freudig überrascht den schmucken Maibaum, den der Hausbesitzer jetzt als sein wohlerworbenes Eigentum betrachtet.

Salzburg. Gustav Zeller.

Durchkriechen als Mittel zur Erleichterung der Geburt.

In der mir bekannten und zugänglichen Litteratur über den 'vieux rite médical' des Durchziehens oder Durchkriechens[1]) finde ich einen interessanten persischen Aberglauben nicht erwähnt, von dem der italienische Reisende Pietro della Valle berichtet.

Della Valle reiste im Jahre 1622 von Schiraz nach Combru (jetzt Bender Abbas). Unterwegs machte er Halt in einem Dorfe Namens Zireuan. Hier beobachtet er folgendes:

'Mittlerweil wir uns nun daselbst auffhielten / kame eine schwangere Frau zu unserm Kameltreiber / und bate ihn / dass er sie unter ein Kamel / oder besser zu sagen / unter ein Weiblein / welches schon einmal getragen / (weil alle / die wir brauchten / solche waren) durchkriechen lassen wolte[2]); weil diese Leuthe ihnen einbilden / dass hierdurch die Geburt der Weiber befördert werde. Der Kameltreiber / welcher ihr hierinnen zur Freundschafft gern willfahren wolte / liess eine Kamelin auffstehen; worauf die Frau zur lincken Hand / im hinein gehen / durch ihren Bauch gekrochen / welches sie / im zurück gehen / noch zweymal auf eben dieser Seiten wiederholet[3]). Ich habe dieses zum öfftern von schwangern

1) [Gaidoz, Un vieux rite médical 1892 und Mélusine 8, 174. 201. 247 282. 9, 6. 121. 226. Grimm, D. Mythol.[3] 1118. 3, 402. R. Andree, Ethnograph. Parallelen 31. Wuttke, Aberglauben § 503. 121. 111. Diese Zeitschrift 1, 101. 2. 50. 81. 3, 106. 232. Kuhn-Schwartz, Norddeutsche Sagen S. 443, No. 340. Kolbe, Hessische Volkssitten 1886 S. 66. Panzer, Bayr. Sagen 2, 428. Schmidtkonz, Der Deichbaum: Mitt. zur bayr. Volkskunde 1895, No. 2. Nyrop, Kludetræet: Dania 1, 1—31. Müller ebd. 3, 139 (über Hammarstedt, Om smöjning, Stockholm 1893 und Gaidoz). A. Hock, Croyance et remèdes populaires en pays de Liège[3] 1888 p. 571 und 38. Regis' Rabelais 2, 207. — Aus Weinholds Notizen.]

2) Deutlicher im Original: 'sotto un camello, o per dir meglio sotto una camella femmina (che tali eran tutte quelle che ci serviano) e che avesse partorito' (Viaggi di Pietro della Valle ed. Gancia, Brighton 1843, vol. II, p. 406). Es wurden also weibliche Kameele als Reittiere benutzt. Ebenso reiten die Beduinen fast ausschliesslich weibliche Kameele, weil diese einen saufteren Gang haben als die männlichen (Georg Jacob, Studien in arabischen Dichtern 3, 64).

3) Deutlicher (nach dem Original): Die Frau kriecht dreimal unter dem Kameelweibchen hindurch, indem sie auf der linken Seite des Tieres beginnt und jedesmal, wenn

Weibern thun sehen: weil man nun von dieser Wirckung bey uns nichts weiss so habe ich allhier darvon Meldung thun wollen' (Petri della Valle Reiss-Beschreibung, Genff 1674, Dritter Teil, S. 207b).

Man wolle nicht übersehen, dass Della Valle ausdrücklich bemerkt, er habe die von ihm geschilderte abergläubische Handlung mehr als einmal beobachtet.

Den Aberglauben, von dem Della Valle berichtet, findet man auch bei dem Holländer O. Dapper, der ums Jahr 1680 eine 'Beschreibung des Königreichs Persien' aus unterschiedlichen alten und neuen Land- und Reisebeschreibungen zusammengetragen hat. Der Autor citiert seine Quellen entweder gar nicht oder nur ganz ungenau. Das Buch erschien deutsch in Nürnberg 1681. Hier lesen wir auf Seite 89:

'Wann die Weiber in Kindes-Nöthen arbeiten / und nicht bald können erlöset werden / so lauffen die Freunde und Nachtbarn zur Schule / geben dem Molla oder Schulmeister eine Verehrung / dass er die Knaben / welche etwas verbrochen / und zur Straffe sollten gezogen werden / damit verschonet oder los gegeben werden / und dass sie nach Hause gehen mögen. Dann sie meinen / dass daher die Gebährerin auch ihrer Banden desto eher sollte befreyet werden.[1])

Eine andere Weise / geschwind und ohne Schmerzen zu gebähren ist bey den Persianern gebräuchlich / dass sie nemlich dreymahl unter den Bauch eines Kamehls durchkriechen.

Eben der Ursach halben machen sie auch ihre gefangne Vögel frey / ja kauffen sie von dem Vogelfänger / und lassen sie wieder in die Lufft streichen. Dieses thun sie auch / wann etwan jemand in lezten Zügen lieget / und weder sterben noch genesen kan'.[2])

Sehr nahe steht dem persischen Aberglauben bei Della Valle und O. Dapper der arabische Aberglaube, von dem der englische Reisende Baker (Nilzuflüsse in Abyssinien 1, 251) erzählt. Arabische Frauen, die sich in interessanten Umständen befinden, sollen einem recht starken Kameel zwischen Vorder- und Hinterbeinen durchkriechen in der Meinung, dass diese Handlung dem Kinde die Stärke des Tieres mitteilen werde[3]). Ob das Motiv der Handlung von Baker richtig angegeben worden ist, muss dahingestellt bleiben. Der persische Aberglaube aber ist von Della Valle ohne Zweifel richtig dargestellt und begründet worden. Einer meiner Zuhörer, Herr Hagob Thopdschian aus Ajam (Türkisch Armenien) versichert mich — nach seinem eignen Wissen und nach Erkundigungen die er bei Landsleuten eingezogen hat —, man übe noch heute in gewissen Gebirgsgegenden Armeniens die Sitte, schwangere Frauen unter Kameelen durchgehen zu lassen in der Überzeugung, dass dadurch eine glückliche Geburt gesichert werde. Ausserdem finden wir sehr nah verwandte abergläubische Gebräuche auch in Europa.

Auf dem Wege von Hüttenstein oder St. Gilgen nach St. Wolfgang in Öster-

---

sie durchgekrochen ist, um das Hinterteil des Tieres herumgeht. Die Frau bewegt sich also von links nach rechts: das Durchkriechen geschieht immer in derselben Richtung.

1) Dies stammt aus der Persianischen Reise-Beschreibung des Adam Olearius, Buch V, Capittel 22 (in der Ausgabe von 1696, Seite 319f.). Man vergleiche zu diesem Aberglauben etwa Liebrecht, Zur Volkskunde S. 322; Frazer, The golden bough[2] 1, 392ff.: W. Caland, Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900, S. 108, Anm. 3.

2) Ebenfalls aus Olearius (a. a. O., S. 320). Dieser Autor fügt noch hinzu: 'Solche Befreyung der Vögel geschiehet auch bey den Russen zur Zeit ihrer Beichte / in Hoffnung, dass GOtt sie auch also von ihren Sünden aufflösen und frey machen soll'.

3) Citiert von Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme S. 32, Anm. 4.

reich ob der Ens kommt man zur Kapelle am Falkenstein. In dieser soll sich der heilige Wolfgang längere Zeit aufgehalten haben, um sich vor seinen Feinden zu verbergen. Hier befindet sich ein Stein, durch welchen Schwangere kriechen, um glücklich entbunden zu werden (F. Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 2, 431). H. Ploss, dem ich dieses Citat verdanke, meint, dies sei ein Brauch, der an das Rutschen der Schwangeren in Griechenland vom Nymphenhügel herab erinnere (Ploss, Das Weib 1, 415; vgl. 338).

In Schweden heissen runde Öffnungen zusammengewachsner Äste [die man mit Vorliebe zum Durchkriechen oder Durchziehen benutzte] Elfenlöcher, und Frauen werden in Kindesnöten hindurch gezwängt (Grimm, Deutsche Mythologie[2] Seite 1119).

Aus Dänemark ist berichtet, dass sich ein Mädchen für die Zukunft leichtes Gebären sichern kann, wenn es um Mitternacht nackt durch die ausgespannte Geburtshaut eines Füllen hindurchkriecht (aus Thiele, Danmarks Folkesagn, mitgeteilt von Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus S. 38).

Man zieht die Kreissende durch einen Reif, welcher von selbst von einem Bottich oder einem Fasse abgesprungen; Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven S. 540 (vgl. 549). Bei Krauss S. 539 lesen wir von einem dreimaligen Durchkriechen der kreissenden Frau unter ihrem Gatten.

Hierher gehört auch der Aberglaube bei Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[2] § 695: Wenn die Kuh vom Bullen kommt, nimmt man den Vorder- und Hinterwagen auseinander und führt sie dazwischen durch, so wird sie tragend.[1]) Vgl. dazu Liebrecht, Zur Volkskunde S. 349f.

Wir sehn aus diesen Beispielen, dass der Grund, aus dem die persischen Frauen bei Della Valle die Handlung des Durchkriechens ausführen, auch anderwärts für dieselbe Handlung angegeben wird. Nur das ist bemerkenswert, dass die persischen Frauen unter einem lebenden Wesen, einem Kameel, durchkriechen, während das Durchkriechen sonst in der Regel 'durch ein Loch oder eine Öffnung in der Erde, in Felsen oder Bäumen, oder durch eine künstlich gebildete Höhlung' stattfindet (Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus 37; diese Zeitschrift 2, 50). Doch lassen sich Analogien zu dem persischen Gebrauch beibringen.

Wenn ein Kind am Keuchhusten leidet, so kann man es heilen, wenn man es mehrere Male unter einem Esel durchkriechen lässt (vgl. die Litteratur bei Frazer, The golden bough[2] 3, 405, n. 5).

Lässt ein Kind den Speichel fliessen, so lässt man es mit dem Munde das Maul eines Esels berühren, steckt es dann dreimal unter seinem Leibe durch und lässt es dann auf ihm reiten (Wuttke § 486: aus Waldeck).

Leidet ein Kindlein von Husten oder Schleim in der Brust, so muss dasselbe dreimal unter einem Hengte oder Widder durchgeführt werden (H. F. Feilberg in dieser Zeitschrift 7, 53: aus Schweden).

W. Crooke, An introduction to the popular religion and folklore of Northern India, Allahabad 1894, p. 334f. teilt unter der Spitzmarke 'Re-birth through the cow' folgendes mit: 'When the horoscope forebodes some crime or special

1) Weiter ab liegend, aber immerhin erwähnenswert ist der Glaube, dass eine Schwangere nicht unter einem Gegenstand durchkriechen darf; denn das bringt Schaden: thut sie es dennoch, so muss sie, um den Schaden abzuwehren oder wieder gut zu machen, in derselben Weise unter dem Gegenstand zurückgehn. Vgl. Ploss, Das Weib 1, 412f. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 369, No. 10. Wuttke § 572; ein verwandter Aberglaube ebenda § 603. 661.

calamity the child is clothed in scarlet, a colour which repells evil influences[1], and tied on a new sieve, which is, as we have seen[2]), a powerful fetish. This is passed through the hind legs of a cow forwards, through the forelegs towards the mouth and again in the reverse direction, signifying the new birth from the sacred animal. The usual worship and aspersion take place and the father smells his child as the cow smells her calf'. — Vgl. dazu Gervasius von Tilbury, Otia Imperialia herausgegeben von Liebrecht S. 171; Liebrecht, Zur Volkskunde Seite 397.

Noch wäre zu bemerken, dass das dreimalige Durchkriechen der persischen Frauen etwas durchaus Gewöhnliches ist. Es kann fast als Regel betrachtet werden, dass das Durchkriechen oder Durchziehen, wenn es wirksam sein soll, dreimal ausgeführt werden muss: man vergleiche nur die Mitteilungen von H. F. Feilberg in dieser Zeitschrift 7, 42ff. und 11, 327.

Halle a. d. Saale. Theodor Zachariae.

Zum Namen 'höfðaletur'.

Zu den im IX. Jahrgang S. 188 dieser Zeitschrift vorgetragenen Vermutungen über die Bedeutung des Namens höfðaletur möchte ich noch eine weitere vorschlagen, die vielleicht vor jenen den Vorzug verdient. Das höfðaletur hat als Hauptmerkmal gegenüber anderen auf Island üblichen Schriftgattungen den Mangel einer Unterscheidung von grossen und kleinen Buchstaben. Wir nennen in der Paläographie zwei Schriftarten bei denen dies zutrifft: die sogen. Kapitalschrift und die sogen. Unzialschrift. Die Unzialschrift war zur Zeit der Besiedelung Islands längst ausser Gebrauch, es bleibt also für Island nur noch eine Schriftgattung übrig, die keinen Unterschied grosser und kleiner Buchstaben kennt, eben die Kapitalschrift.

Isländisch höfða kann sein der Gen. Pl. zu höfuð, 'Haupt, Kapitäl, lat. caput', ebensogut wie Gen. Sg. und Pl. zu höfði 'Vorgebirge', häufig als Hofname. Wenn man nun bedenkt, dass die isländische Sprache sehr häufig den Genetiv gebraucht, um ein Verhältnis auszudrücken das andere Sprachen mit einem Eigenschaftsworte bezeichnen z. B. etwa mannamal 'menschliche Sprache', was

1) Vgl. Crooke S. 101. Rot ist eine Zauberfarbe, eine gegen Zauber angewendete Farbe. Dies kann nicht genug betont werden. Im Anschluss an Crooke und im Gegensatz z. B. zu A. Weber (Indische Studien 5, 308, Anm.) fasse ich rot, die bekannte Hochzeitsfarbe, nicht als ein Symbol des Hausfeuers, sondern als Zauberfarbe. Auch blau ist eine Zauberfarbe (blue beads, an evil eye amulet: Crooke S. 196). Blau und rot, die wir in dem indischen Compositum nīlalohita vereinigt finden, spielen im indischen Ritual eine nicht unbedeutende Rolle.

2) Vgl. Crooke S. 85. 99. 347, besonders 307, wo er unter anderem sagt: 'In India the sieve is the first cradle of the baby'. Zum Verständnis dieser Notiz sei bemerkt, dass das Gerät, das Crooke meint, eine längliche, an einer Seite offne, aus Flechtwerk hergestellte Mulde oder Wanne (winnowing basket) ist: siehe G. A. Grierson, Bihār peasant life, Calcutta 1885, §. 603ff., mit den Abbildungen auf S. 118. Vgl. griechisch λίκνον. — Zum Siebzauber und Siebaberglauben vergleiche man, ausser der von Crooke S. 307f. citierten Litteratur, namentlich Bloomfield in den Sacred Books of the East, vol XLII, S. 248. 473. 519, und Grimm, Deutsche Mythologie[2] S. 1045. 1062ff. 1065f. Ein interessanter Siebzauber (oder vielmehr Wannenzauber) findet sich bei dem Holländer Philipp Baldaeus, Beschreibung der Ost-Indischen Kusten Malabar und Coromandel, Amsterdam 1672. Seite 496b.

liegt dann näher als die Annahme, in dem Worte höfðaletur einfach die Übersetzung ins Isländische von litterae capitales zu sehen, indem höfða eben bedeutet capitalis. Dabei mag noch eine Bedeutungsvermischung stattgefunden haben mit höfuð in der Bedeutung 'Kapitäl', denn m. E. unterliegt es keinem Zweifel, dass das höfðaletur besonders gern angedeutet wurde auf Kapitälen von Säulen, von Betthäuptern u. s. w. Im Jahre 1888 habe ich in der Nähe des Geisers von einem Bauernjungen einen Hornlöffel gekauft, der die Inschrift GEISR genau in dem gleichen Rahmen trägt, wie zwei Säulen in meinem Geburtshause die auf den Umbau des Hauses bezüglichen Jahrzahlen 1550 und 1551. Die Schrift auf dem Löffel ist aber nicht spónaletur sondern höfðaletur, genau wie Brynjúlfs Abbildungen, nur mit der Abweichung, dass bloss beim G, I und R die Köpfe mit einem doppelten Einschnitte vom Rumpfe abgeteilt sind, dieses also beim E und S nicht der Fall ist. Und in der That ist ja das höfðaletur infolge der gleichen Höhe aller Buchstaben vortrefflich geeignet zu kurzen Inschriften auf Kapitälen, besonders innerhalb viereckiger Umrahmung.

Ich sehe also in dem Ausdrucke höfðaletur die Wiedergabe eines lateinischen litterae capitales mit den beiden in einander vermengten Bedeutungen 'Kapitalschrift' und 'Kapitälschrift', wozu zu vergleichen ist, dass das Oxforder Wörterbuch als Bedeutung von höfðaletur angiebt the angular letters found in inscriptions on old tombstones, also sicher 'Kapitalschrift'.

Erlangen. August Gebhardt.

Bücheranzeigen.

Examples of printed folk-lore concerning the North Riding of Yorkshire. York and the Ainsty, collected and edited by Mrs. Gutch. (County folk-lore vol. II, printed extracts no. 4.) Published in the Folk-lore Society by D. Nutt. London 1901. XXXIX, 447 S.

Die Folklore Society hat bereits drei Grafschaften nach dem Muster von Gommes 'Handbook of folklore' ausbeuten lassen, Gloucestershire 1892, Suffolk 1893 und Leicestershire 1895; aber mehr als jene drei südlicheren Grafschaften und zugleich viel interessanteres Material hat der von Mrs. Gutch hier behandelte Teil der Grafschaft York geliefert, was hauptsächlich aus der längeren Erhaltung des katholischen Wesens in Nordengland zu erklären ist. Freilich besteht bei dieser Behandlung der einzelnen Landesteile die Schwierigkeit, das Lokale vom Gemeinenglischen verlässlich zu sondern; Mrs. Gutch hatte damit namentlich im Kapitel über die Sprichwörter zu kämpfen; doch ist zugleich der Umstand für die reichere Volkskunde des Nordens charakteristisch, dass hier ältere Aufzeichnungen in weit grösserem Umfange vorliegen.

Inhaltlich fällt zunächst die Menge von Elfengeschichten auf: es wimmelt von Robin Goodfellows, hobs, brownies und fairies; selbst der Elfenfürst Wade der germanischen Mythologie spielt hier als steinwälzender Riese noch eine Rolle (S. 8ff.). Robin Hood ist ebenfalls mehrfach lokalisiert. Eine Beschreibung des

aus Shakespeare bekannten morris dance macht dessen Zusammenhang mit dem altgermanischen Schwerttanz klar (S. 280 f.). — Hervorhebung verdient ein Totenlied, weil es uns eine ags. Gattung (lîcleoð) zeigt, von der wir aus mittelalterlicher Zeit keine Aufzeichnung besitzen. Der Ausdruck dafür lautet noch heute 'lyke wake dirge'. Die hier mitgeteilte Fassung ist verschieden von der bisher bekannten, die zuerst Aubrey (Remains of Gentilisme and Judaisme 1886—87), dann Walter Scott (Minstrelsy 1804) gefunden hatte. Aber beide beginnen mit 'Diese Nacht, diese Nacht', schildern den gefährdeten Weg der Seele im Jenseits, namentlich über Whinny-moor und die Brücke der Toten, und stellen ihr Rettung in Aussicht infolge der im Leben verrichteten guten Werke. Das Versmass besteht aus losen Septenarpaaren mit Endreimen, ist echt volkstümlich, kann aber nicht vor das 13. Jahrhundert zurückreichen. — Wie bei den Totenliedern, mag auch bei einer zweiten ags. Gattung der Volksdichtung, für die es an mittelalterlichen Aufzeichnungen fehlt, die Volkskundeforschung aushelfen, nämlich bei den Hochzeitsliedern. Die Angelsachsen nannten sie brȳdsang, und wir wissen, dass sie abwechselnd von einzelnen und mehreren Stimmen beim Brautzug vorgetragen werden (Archiv 104, 395). Doch erst bei Mrs. Gutch finde ich ein passendes Beispiel dafür; es ist sangbar, bewegt sich in losen Kurzreimpaaren und handelt vom Strumpfband der Braut, ziemlich frei, so dass die Herausgeberin andeutet, es müsse belong to another age (S. 296). Der Anfang lautet:

Here's health ti[1]) t'lass wheea[2]) don'd this band
Ti graace her leg;
An ivvery garter'd brahd[3]) i' t' land
Seea[4]) sip it, an' tip it, bud tip it doon yer wizan[5]).

Die Gerechtigkeit fordert, dass selbst in dieser kurzen Anzeige der Sammler nicht ungenannt bleibe, aus dessen Buch Mrs. Gutch die wertvollsten Dichtungen entnahm: er heisst Richard Blakeborough, nennt sich 'society humorist' und late Hon. Curator of the R(egiae) S(ocietatis) S(ocii), veröffentlichte 1898 'Wit, character, folklore, and customs of the North Riding of Yorkshire' (London), liess 1899 T'hunt o'Yatton Bridge, old songs of the dales and humorous Yorkshire sketches' in 2. Auflage erscheinen (Guisborough) und bietet am Schluss des vorliegenden Buches 'A collection of rare old songs' im Cleveland-Dialekt an; wer sie haben will, möge 2 Sh. an ihn persönlich, 24 Trent Str., Stockton on Tees, postfrei einschicken. Ich thu's.

A. Brandl.

R. Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland. Berlin, Wiegandt u. Grieben 1901. XII, 152 S. 8°. 6 Mk.

Die Sagenschätze Irlands beginnen sich zu erschliessen. Dem Buche der Miss Hull (diese Zs. 9, 101) folgt jetzt Thurneysens Veröffentlichung. Die irische Heldensage verdient im hohen Grade die Beachtung der Gelehrten und Sagenfreunde aller Schattierungen. In der Welt dieser Erzählungen geht es verwunderlich zu. Das Heldentum hat hier einen Anstrich des Lächerlichen, Burlesken, der uns oft die Empfindung verursacht, dass wir es nicht mit Heldensage, sondern mit der Parodie einer solchen zu thun haben. Der siebenjährige Cuchulinn (Th. übersetzt den Namen mit Culanns Hund, was natürlich richtig ist, aber kaum nachahmenswert) kommt von einer Ausfahrt zurück, auf der er grosse Thaten vollbracht hat.

1) to. — 2) who. — 3) bride. — 4) so. — 5) throat.

Seine Kampfwut ist noch nicht gesättigt, man befürchtet das Schlimmste für die Bewohner der Burg Emin Macha. Auf Befehl des Königs Conchobar gehen 130 Damen nicht zu sorgfältig bekleidet dem Jungen entgegen. Dieser blickt schamhaft zu Boden. Das benützen die Männer, um ihn zu packen und in einen Kübel kalten Wassers zu werfen. Der Kübel springt sofort. Man steckt ihn in einen zweiten. Hier siedet das Wasser noch auf. In einem dritten wird es nur noch lau. Durch diese Wasserkur ist der Heldenzorn besänftigt. Cuchulinns Temperatur ist übrigens auch sonst gelegentlich bedenklich hoch. Als er sich einmal im Winter seiner 27(!) Hemden entledigt, schmilzt dreissig Fuss im Umkreis der Schnee: sein Wagenlenker kann sich nicht in seine Nähe wagen. (Von Keis innerer Wärme weiss das Mabinogi von Kulhwch und Olwen zu berichten, S. 114 Rhys.) Wahre Orgien feiert die irische Phantasie in der Schilderung der 'Wutverzerrung', die über Cuchulinn kommt, wenn es gilt, im Kampf u. s. w. sein bestes zu geben. Einmal heisst es im 'Fest des Bricriu' (Thurneysen S. 58): Da kam die Wutverzerrung über ihn: ein Blutstropfen sammelte sich an der Wurzel jedes seiner Haare, und er zog das Haar in den Kopf hinein, so dass er von oben schwärzlich wie ein Kurzgeschorener anzusehen war; er drehte sich wie ein Mühlstein und streckte sich dann in die Länge, dass der Fuss eines ausgewachsenen Mannes zwischen je zweien seiner Rippen Platz gefunden hätte. Übertreibungen grössten Stils finden sich in den für die irische Sage typischen Späherberichten. Im 'Rinderdiebstahl von Cuailnge' (Zimmer, Kuhns Zs. 28, 442f., E. Hull 111ff.) wird Mac Roth ausgesandt, um den Anmarsch des Ulsterheeres zu beobachten. Er hört ein betäubendes Geräusch, als ob der Himmel auf die Erde stürze: flüchtiges Wild bedeckt die Ebene. Er kehrt zu den Seinigen zurück, und der Ulsterflüchtling Fergus giebt die Deutung: das Ulsterheer zieht heran. Wieder späht Mac Roth, jetzt sieht er etwas wie grünen Nebel zwischen Himmel und Erde, darüber erheben sich Inseln, vor dem Nebel sind offene Höhlen u. s. w. Der grüne Nebel, so erklärt dann Fergus, ist der Atem der Helden und der Rosse, die Inseln sind diese selbst, die Höhlen ihre geöffneten Münder u. s. w. Ähnlich der Späherbericht und seine Deutung in der irischen 'Zerstörung Trojas' (Übers. ir. Texte II, 63ff.). Sehr schön sagt ein Wächter in 'Fraechs Werbung' (Thurneysen 116ff.) von einer Schar von Jünglingen, die dem Schlosse sich nähert: 'Weht der Wind vor ihnen her, so ist mir, als stäke mein Kopf in einem Weinbottich'. Im 'Rinderdiebstahl von C.' bekämpft Cuchulinn lange Zeit allein — die waffenfähigen Ulsterleute haben gerade ihren magischen Schwächezustand (vgl. Thurneysen S. 21ff.) — das feindliche Invasionsheer. Unter anderem greift er zu folgendem Mittel. Er schüttelt nächtlicher Weile seine Schleuder und sonstigen Waffen. Vor Schrecken sterben Nacht für Nacht 100 Mann im feindlichen Lager, bis mit C. ein Abkommen getroffen wird. Die Beispiele des Waltens einer ungezügelten Phantasie liessen sich ad libitum häufen. Die angeführten geben schon einen ungefähren Begriff von dieser augenfälligsten Eigenschaft des irischen Sagenstils, sie sollten auch nur den Appetit der Leser anregen.

Thurneysen hat im vorliegenden Buche einige der wichtigsten kürzeren Sagentexte zumeist aus den ältesten mittelirischen Handschriften in musterhaften Übersetzungen vereinigt. Einen besseren, zuverlässigeren Ersatz der Originale giebt es nicht. Wen es also gelüstet zu erfahren, 'wie das Schwein des Sohnes des Stummen zerlegt wurde', oder 'warum Usnechs Söhne ausser Landes zogen', der greife unverzüglich zu Thurneysens willkommener Gabe.

E. Zupitza.

Anton Kippenberg, Die Sage vom Herzog von Luxemburg und die historische Persönlichkeit ihres Trägers. Mit 2 Vollbildern und 11 Abbildungen im Text. Leipzig, W. Engelmann, 1901. 3 Bl. u. 280 S. 8°.

Kippenbergs Werk beschäftigt sich mit dem deutschen Volksbuche „Des Herzogs von Luxemburg Pacten oder Verbündnis mit dem Satan und das darauf erfolgte erschröckliche Ende“, von dem wegen seiner Beziehungen zur Faustsage 1846 Scheible im dritten Bande seines Klosters S. 849 einen Abdruck lieferte. Wenn zunächst der Umfang der Untersuchung in einem Missverhältnis zu der Bedeutung des verschollenen Büchleins zu stehen scheint, das weder an Umfang noch an geistigem Gehalt sich mit dem Faustbuche messen kann, so sei bemerkt, dass K. sich in der ersten Hälfte (S. 1—140) eingehend mit der Biographie des Sagenhelden und mit der Meinung des französischen und niederländischen Volkes und den gleichzeitigen Pamphleten über ihn beschäftigt. Da eine 1900 begonnene Monographie von Pierre de Ségur über den Marschall von Luxemburg noch nicht abgeschlossen ist, war hier eine umfängliche Litteratur zu verarbeiten und kritisch abzuwägen.

Bis zu der 1661 mit der Erbin des Namens Luxemburg vollzogenen Heirat trug der Herzog (1628—1695) den Namen Graf François Henri de Boutteville. Er trat damals, nachdem er im Kriege der Fronde an Condés Seite gefochten hatte, zur Partei des Königs über und zeigte sich als kühner und genialer Feldherr in den Kriegen wider Holland. Als Mensch wenig charakterfest und achtenswert, wurde er 1679 in den Prozess der Zauberin Voisin verwickelt und zeitweilig in die Bastille gesperrt, was natürlich in vielen Flugschriften besprochen wurde, dann aber wieder mit dem Kommando einer Armee betraut und starb zu Anfang 1695 in vollem Genusse seiner Ehren. In den von Holland aus verbreiteten Pamphleten werden seine im Feindesland begangenen Grausamkeiten ausführlich aufgezählt und Spöttereien über seinen Buckel eingeflochten, während sein Bündnis mit dem Teufel nur nebensächlich und ohne rechten Glauben daran Erwähnung findet. Anders in Deutschland. Nachdem hier schon 1680 ein aus 28 Paragraphen bestehendes, durchaus im deutschen Teufelsglauben wurzelndes „Verbündnis des Herzogs von Luxemburg, so er mit dem leidigen Satan getroffen“ erschienen war, entstand zwischen 1695 und 1697 eine Relation von seinem Tode, der zufolge er wie Faust und der französische Edelmann Canope (in Rossets Histoires tragiques) vom Teufel geholt wurde. Beide Berichte wurden alsbald verbunden häufig gedruckt und überarbeitet, 1716 auch von einem lutherischen Geistlichen bevorwortet.

In der stattlichen Bibliographie und der sorgsamen Untersuchung über die Verwandtschaft der einzelnen Fassungen hat Kippenberg eine treffliche, abschliessende Leistung geliefert, zu der kaum Wesentliches nachzutragen sein wird. Eine alte Abschrift der S. 244 abgedruckten „Histoire tres veritable“ (vgl. S. 174. 267) bietet das Berliner Ms. germ. qu. 737. Zu S. 196[1] verweise ich auf Sebalds Bericht (Breviarium historicum, 1655, S. 437) über Pinnov. S. 198 u. 272 musste neben dem dänischen Volksbuche auch das bei Bäckström (Svenska Folkböcker 3, 114) besprochene schwedische Volksbuch von 1769 erwähnt werden. Auf S. 207 war das Weimarer Repertoire Nr. 149 „Luxemburger“ (Jahrbuch der Shakespeare-Gesellschaft 19, 153) zu citieren; aus ungedruckten Rigaer Ratsakten sei hinzugefügt, dass die Prinzipalin Victoria Clara Bönicke am 28. Oktober 1718 in Riga ein Schauspiel „Luxemburg“ aufführte; auf der Stockholmer Bibliothek sah ich einen Zettel der vereinigten Banden von J. C. Kreutzer und Martin Möller, der für

den 14. November 1733 „Das Leben und Todt des Weltberühmten Duc de Luxembourg“ nebst Molières „Médecin malgré lui“ den Stockholmern ankündigt. Die S. 227 besprochene Posse „Das Reich der Todten“, die auf Fassmanns Totengespräche (1720) zurückgeht, ward auch in Frankfurt a. M. 1741 und 1751 gespielt; vgl. E. Mentzel, Archiv für Frankfurts Geschichte n. F. 9, 448. 476.

Beherzigenswert scheint uns endlich das S. 203[1] ausgesprochene Bedauern über das Fehlen einer zusammenfassenden litterarhistorischen Behandlung der deutschen Volksbücher nach Inhalt und Form. Seit Görres 1807 sein anregendes Büchlein schrieb, sind Dänen und Schweden, Franzosen und Engländer dieser Volkslitteratur nachgegangen; wir Deutsche aber haben wohl manche tüchtige Untersuchung über die älteren litterarhistorisch wichtigen Volksbücher von Griseldis, Fortunat, den Haimonskindern, den Schildbürgern, Faust, dem ewigen Juden usw. erhalten, ermangeln aber durchaus einer Übersicht über die für den Kulturhistoriker gleichfalls interessante Volkslektüre des 18. und 19. Jahrhunderts, mag sie dem Gebildeten noch so plump und geistlos dünken. Wer wird diese Lücke ausfüllen? J. Bolte.

Emanuel Grigorovitza, Libussa in der deutschen Litteratur. Berlin, Alexander Duncker, 1901. 87 S. 8°.

Den Kern und Hauptinhalt des vorliegenden Buches bildet eine liebevoll eindringende und auf einer guten Quellenuntersuchung ruhende Betrachtung von Brentanos historisch-romantischem Drama „Die Gründung Prags“ (1815), dessen dichterischen Wert neuerdings Schlenther betont hat. Mit Benutzung von Brentanos Anmerkungen und seinem Berichte vom Jahre 1813 legt G. dar, welche Mühe der Dichter anwandte, um das Tschechenvolk auf einer Kulturstufe vorzuführen, wo der Mensch noch seine ganze Lebensführung in unmittelbare Beziehung zum geheimnisvollen Walten der Götter setzt, wie er slavische Sitten und Sagen studierte und christliche Züge neben den altheidnischen Aberglauben setzte, wobei freilich die Überfülle der Motive den Überblick über das Ganze erschwert und die Wirkung beeinträchtigt.

Was G. diesem Hauptteile voranstellt und nachschickt, die Behandlung der älteren Formen dieser zuerst im 11. Jahrhundert bei Cosmas auftauchenden böhmischen Nationalsage und ihrer Verwertung bei Herder, Musäus, Albrecht u. a., sowie die Vergleichung von Grillparzers Drama, soll offenbar zumeist nur der Beleuchtung von Brentanos Werk dienen und ist deshalb oft recht knapp ausgefallen und bedarf der Ergänzung. Von dem S. 17 erwähnten Schauspiele der Wanderkomödianten „Der eiserne Tisch“ giebt es noch eine zweite Handschrift (Dresden Q 270°); Aufführungen durch den von 1708 bis 1731 nachweisbaren Prinzipal Leonhard Andreas Denner und seinen Genossen Chr. Spiegelberg sind durch gedruckte Programme aus Ripen (um 1710), Strassburg (um 1730), Wolfenbüttel 1718 bezeugt; vgl. Paludan, Zs. f. dtsch. Phil. 25, 322 und das Weimarer Repertoire im Jahrbuch der Shakespeare-Gesellschaft 19, 149 No. 71. Ob die italienischen Personennamen des Stückes etwa auf die von Albinoni komponierte venezianische Oper Corradis 'Primislao re di Boemia' (1698) zurückgehen, bleibt noch zu untersuchen, wie auch zwei 1703 und 1734 in Prag gespielte italienische Opern von Bernardi und Denzi (Teuber 1, 41. 143) heranzuziehen wären. Jedenfalls weist der „Eiserne Tisch“ wenig Ähnlichkeit auf mit der 1666 in Dresden (Fürstenau 1, 225) und 1680 in Torgau (Heine, J. Velten,

1887, S. 28 nach der Dresdener Hs. K 91. Bl. 2) aufgeführten Komödie von der Libussa. die sich genauer an die Überlieferung angeschlossen haben muss. In Görlitz führte Sam. Grosser 1718 eine Schulkomödie 'Der böhmische fürstliche Bauer Primislaus' auf (N. Lausitz. Magazin 43, 125). Von späteren Bearbeitungen fehlen die Opern von E. v. Launoy (1818), Kreutzer (1822), Bechsteins Roman (1829), die Dramen von Leo Meissner (1868) und Roloff (Wlaska, 1887). Zu S. 21 verweise ich auf Andrä, Studien zu Musäus 1897, S. 28—33, zu S. 41[1] auf W. Menzel, Geschichte der Deutschen Dichtung 2, 49. — S. 24 fehlt der Titel des deutschen Volksbuches. S. 28, 17 lies 'kuhländischen' statt 'kurländischen'. S. 60, 8 Elsheimer, S. 60, 10 Simon Grunau. J. Bolte.

Gertrud Züricher, Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern. Nach mündlicher Überlieferung gesammelt. (A. u. d. T.: Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, II.) Zürich, Verlag der Gesellschaft. 1902. 168 S. 8°.

Angeregt durch Prof. Singer, hat Frl. Züricher mit grosser Sorgfalt aus dem Munde ihrer Schülerinnen ein reiches Material zusammengebracht und auch andere Hilfskräfte für ihr Unternehmen gewonnen. Vor andern Sammlungen von Kinderreimen hat diese ihren besonderen Wert und ihren eigenen Reiz durch viele im Dialekt mitgeteilte, wahrscheinlich bodenständige und manche französische Stücke. Wenn wir hören:

Chäs und Brot und Anke,
Chostet zäme-n-e Franke,

so wissen wir sofort, dass wir es mit einem schweizerischen Produkt zu thun haben. Freilich macht uns der Hinweis auf die Sammlung von F. Haller vorsichtig, wir haben es wahrscheinlich mit künstlicher 'Mache' zu thun, die oft im Kindermunde festgehalten wird, wie die 'volkstümlichen' neben den Volksliedern bestehen. Auf solche Erscheinungen werden besonders die Lehrer und Lehrerinnen zu achten haben, die in der Jugendlitteratur genügend bewandert sind, um für manches als echt angesehene Verschen die Quelle nachzuweisen. Auch für den Übergang von Volksliedern aus dem Munde der Erwachsenen in den der Kinder bietet das Büchlein manches Beispiel (Nr. 797—924). Dagegen scheint sich eine bei uns so kräftig entwickelte Gattung, wie die Bastlösereime, in der Schweiz gar keiner Beliebtheit zu erfreuen.

In den Hinweisen auf andere Sammlungen befleissigt sich die Verf. mit Recht der grössten Knappheit, und bei einer Anzahl von Verschen begnügt sie sich damit, einfach die gleichlautenden Nummern in der Böhmeschen Sammlung anzugeben. Dadurch wird viel unnützer Ballast aus dem Buche entfernt. Hoffentlich entschliesst sich Frl. Z. auch die Kinderreime aus anderen Kantonen, von denen die Vorrede spricht, in gleich trefflicher Anordnung und mit derselben philologischen Genauigkeit aufzuzeichnen, wie diejenigen des Kantons Bern.

Würzburg. Robert Petsch.

Völkerschau. Illustrierte Monatsschrift (jedes Heft ein Ganzes), gegründet und nach eigenen Forschungen herausgegeben von Barbara Klara Renz, Dr. phil. I. Jahrg., Heft 1–6. München 1901. Verlag der „Völkerschau", Nordendstrasse 6a. [Bis April 1902 elf Hefte.]

Wie ein Journalunternehmen aus alter Zeit mutet uns diese „Völkerschau" in doppelter Hinsicht an. Einmal wegen des liebevollen Eingehens auf die intimsten Einzelheiten, die im Dasein abgelegener und exotischer Völker dem sorgsamen Betrachter aufstossen, so wie es, wenn freilich auch ohne rechte wissenschaftliche Genauigkeit und Schärfe, die man jetzt derlei Dingen widmet, vor 60, 70 Jahren in den illustrierten „Magazinen" geschah. Zweitens infolge des bewundernswerten Wagemuts, der einen einzelnen Gelehrten und Schriftsteller ein publicistisches Unternehmen nicht bloss gründen, sondern ausschliesslich seinen eigenen Schultern aufbürden heisst. Man wird dieserhalb dem jungen Organ nicht von vornherein Misstrauen entgegenbringen, zumal die vorausgeschickte „Einleitung" mit ihrer stark persönlichen Note für den kühnen Versuch einnimmt, auf dem immer eifriger bebauten Felde der popularisierenden Völker- und Volkskunde ein neues Sammelbecken darzubieten, das allerdings nur selbstgegrabene, wenn zwar nicht aus lauter eigenen Quellen fliessende Wasserläufe speisen. „Völkerschau. Illustrierte Monatsschrift" nennt sich dieses selbständiges Reservoir für gleichmässig ethnographische wie ethnologische als auch im engeren Sinne volkskundliche Mitteilungen. Nunmehr liegt ein halber Jahrgang vor, und das ermöglicht einen Überblick über die quantitative und qualitative Fülle des Gebotenen. Was sich da in buntem Wechsel ablöst, verdeutliche eine Aufzählung des Inhalts der bisherigen sechs Monatshefte, die uns die Menge von uns für volkskundliches Wissen und Studium willkommenen Materialien vor Augen stellt. 1. Heft: Totenceremonien auf Tahiti im 18. Jahrhundert (mit Illustr.); Eine Parlamentsversammlung bei den Betschuanen in Lithako, am 13. Juni 1823 (mit Illust.); Liebe eines Kafirmädchens; Ein Hymnus an die Sturmgötter (aus der indischen Litteratur); Die Vampyrkatze der Prinzenfamilie Nabeshima (aus dem japanischen Sagenkreis; mit Illustr.); Altäre bei Natur- und Kulturvölkern, eine Kritik über Herbert Spencer. 2. Heft: Turandurey und Ballandella, eine australische Witwe und ihr Töchterlein; Etwas aus dem chinesischen Unterrichtswesen; Acht Kapitel aus dem chinesischen Klassiker „Lun You"; Die „Riesen"- und Tultecaperiode in Mexiko; Die Schöpfungssage in Guatemala; Liefern die Australier, Eskimos und Samo[an]er einen Beweis für die Entwicklung des politisch-religiösen Lebens aus Höflichkeitsformen? [nein]. 3. Heft: Patagonier und Feuerländer zu Wallis' Zeit; Ernährungsweise auf Samoa; Bilderschrift bei den Azteken; Acht accadische Zauberformeln; Ist die Entwicklung des Gottesopfers aus Totenspenden von Herbert Spencer erwiesen worden? [nein]. 4. Heft: Militärdienst bei den Zulu unter Tschaka (mit Illustr.); Bewohner der Kaplandküste gegen das Ende des 15. Jahrhunderts; Verlobung, Hochzeit und Eheleben des Toda-Herrschers Pinpurz Kutan; Guatimozins Marter und Tod; Gautama Buddha in Sage und Geschichte (mit Illustr.); Vorbereitung der Chichimecas zur Einnahme des Tultecagebietes unter Xolotl; Japanische Gebräuche vor, bei und nach der Geburt eines Kindes, früheste Jugend; Herbert Spencer und die Ehe. 5. Heft: Krankheit und Tod auf der Insel Tama; Beduinische Gastfreundschaft (Scheich Djerba); Votan in der amerikanisch-indianischen Überlieferung, ein Lichtstreif auf den amerikanischen Schlangenkult; Die Reformation des Lama von 'sKu-'bum (mit Illustr.); Portugiesische Volksliedchen; Warum das Meerwasser salzig? (eine Sage aus der Gascogne); Samoanische

Tisch- und Opfergebete aus der Heidenzeit: Tempel bei Natur- und Kulturvölkern. 6. Heft: Ein Reiterspiel bei den Kirgisen (drei Illustr.); Küstenbewohner des Panama-Isthmus zur Zeit des Columbus: Der „Gesandte Gottes“ unter den Chibchas: Switi erschlägt Dingiswayo, eine Kafirgeschichte; Schönheitspflege und Kleidung bei den Eskimos; Rani Surnomoyne, die wohlthätigste Frau Bengaliens: Tal-geni, Mitweib des chinesischen Kaisers Chu: Angebliche Entwicklung der Begriffe Tod und Auferstehung. Dazu bringt jedes Heft eine Zeitschriften-, meist auch eine Bücher-Revue, erstere mit peinlichen Auszügen.

Auf eine Kritik der angeführten Aufsätze und Artikel vom stofflichen Standpunkte hier einzugehen, würde auf eine Nachprüfung der teilweise recht weit hergeholten, durchgängig sorgfältig auch für Nebensachen verzeichneten Hilfsmittel hinausgehen, unter denen übrigens, der Natur der Themata und dem Umfange der einschlägigen englischen Reisebeschreibungen und ethnographischen Veröffentlichungen gemäss, englisch geschriebene weit überwiegen. Dass die Fussnoten häufig auf ältere Werke dieser Gattung Bezug nehmen, kommt an und für sich, insbesondere aber auf die volkskundliche Nutzbarmachung der hier vorliegenden reellen Fundamente, weniger in Betracht. Das ethnologische Element bleibt in den Renzschen Artikeln, auch wo es nicht, wie häufig, im Vordergrunde steht, nirgends ausser Ansatz, und so empfangen wir da eine ausserordentliche Zahl von grossen und kleinen Bausteinen zur Kenntnis fremdländischer Sitten, Gebräuche, Anschauungen, alltäglicher und festlicher, friedlicher und kriegerischer Gewohnheiten, nicht zuletzt treten auch Mythologie und Sagenwelt wieder und wieder mit greifbaren Fakten in unsern Gesichtskreis. Die Herausgeberin verfügt auf diesem Gebiete über ausgebreitete Belesenheit und schöne Umsicht, weiss dabei in den Problemen der Völkerpsychologie, worin sie vollgiltige Proben eigenen Nachdenkens und Forschens ablegt, gut Bescheid und erfasst stets begierig die Gelegenheit, Brücken zu Verwandtem zu schlagen oder einen vergleichenden Massstab anzulegen. Da sie in der gewinnenden Einleitung ihr Bewusstsein, vielerlei an sich nicht direkt Unbekanntes aufzutischen, offen darlegt, darf man getrost ihre „Völkerschau“ — die in sauberem Druck und hübschem Gewande zu dem annehmbaren Abonnementspreise von 1,50 Mk., 3 Mk., 6 Mk. (viertel-, halb-, ganzjährig), auch pro stets abgeschlossene Nummer 50 Pfg. zu beziehen ist — im Reigen derjenigen völkerkundlichen Zeitschriften begrüssen, die den Forschern der Volkskunde den Blick weit erhalten und zu ihren Arbeiten entfernte oder verschleppte Unterlagen in kontrollierbarer Form herbeitragen.

Aschaffenburg. Ludwig Fränkel.

Burghold, Julius. Über die Entwicklung der Ehe. Breslau. Schlesische Verlagsanstalt v. S. Schottländer, 1902. 117 S. kl. 8°.

Die mannigfachen und absonderlichen Formen, unter welchen bei den verschiedenen Völkern unseres Erdballs die Ehe aufzutreten pflegt, haben bereits eine grosse Reihe von Bearbeitern gefunden. Die vorliegende kleine Schrift wird dem auf diesem Gebiete Unkundigen in knapper und klarer Darstellung eine leicht verständliche Übersicht bieten. Es werden nach einander durchgesprochen das Mutterrecht und seine Folgen und seine Ablösung durch das Vaterrecht, die Geschlechtsfreiheit, die Kinderehe, die Gruppenehe, die Polyandrie, die Nebenehe, die Schwagerehe, die Zeitehe, die Dreiviertelehe, die Raubehe, die Kaufehe, die Dienstehe, die Polygamie und die Monogamie. Auch das Schwiegermutter-

ceremoniell, die Vererbung der Frau, die Witwentötung und endlich der Übergang vom Vaterrecht zum Elternrecht haben ihre Berücksichtigung gefunden. Manches volkskundliche Überlebsel findet der Leser in dem kleinen Buche erklärt

Berlin. Max Bartels.

Karl von Reinhardstöttner, Vom Bayerwalde. Vier kulturgeschichtliche Erzählungen. Zweite Folge. Zweite verbesserte Auflage. Berlin, Hugo Bermühler. 1902. 311 S. 8°.

In seltener Vielseitigkeit weiss der Münchener Romanist das Studium spanischer und portugiesischer Sprache und Dichtung, ja der Weltlitteratur mit reger Thätigkeit auf dem Gebiet bayerischer Landeskunde und hier wieder die Funktion des Herausgebers grosser Publikationen (1887ff. Jahrbuch für Münchner Geschichte, 1889ff. Bayerische Bibliothek, 1893ff. Forschungen zur Kultur- und Litteratur-Geschichte Bayerns) mit dem Betriebe eigener Forschung und mit dichterischer Belebung des Erforschten zu verbinden. Dienen die eben genannten Sammelwerke und Zeitschriften auch nicht ausschliesslich und unmittelbar der Volkskunde im engeren Sinne, so erscheint ihr Rahmen doch genügend weit gezogen, um auch Darstellungen aus vergangener und gegenwärtiger Existenz der vier (oder wenn man will fünf) deutschen Stämme Bayerns als solcher zu umfassen, und so hat z. B. eben v. Reinhardstöttner 1890 in Bd. 17 seiner 'Bayerischen Bibliothek' „Land und Leute im Bayerischen Walde“ ganz köstlich geschildert, auf dem Hintergrunde der einfach-schönen, von einem leisen Wiederschein Stifterscher Poesie verklärten Berglandschaft zwischen Chamb, Regen, Donau, Ilz und dem Kamm des Böhmerwaldes den kräftigen, anspruchslosen, vielfach noch älteste Kulturüberlieferungen bewahrenden Stamm der 'Waldler', seine Sitten und Bräuche, seine Arbeiten und Feste. Wer einen Bezirk deutscher Erde so genau kennt und so warm liebt, dem bevölkert sich dann leicht sei's die Gegenwart sei's die Vorzeit dieses Landes mit Gestalten eigner Schöpfung und Geschehnissen eigner Erfindung, und seine Dichtung, so selbständig sie immer sei, wird dann entweder von der Tradition der Dorfgeschichten oder des historischen Romans oder der kulturhistorischen Novelle genährt werden. v. Reinhardstöttner nun kann seit 1897, in welchem Jahre die erste Novellensammlung „Vom Bayerwalde“ erschien, mit Fug der Riehl seines geliebten Grenzlandes genannt werden. Keine seiner liebenswürdig-gefälligen, technisch übrigens sehr einfachen und nichts weniger als prätentiösen Erzählungen spielt in der Gegenwart, und der uns bereits in 2. Auflage vorliegende 2. Band greift noch mehr als sein Vorgänger in die Vergangenheit zurück, sodass jedesmal eine doppelte Aufgabe zu lösen, das geographische und ethnographische Colorit einer ganz bestimmten Örtlichkeit und die Stimmung einer mehr oder minder fernen Zeitperiode zu treffen war. Das letztere ist zumeist, das erstere fast immer gelungen, und eben darum muss „Vom Bayerwalde“ Erwähnung und Empfehlung in diesen Blättern finden, um so mehr als es in allem volkskundlichen (wie auch sonst kulturhistorischen) Detail sich von Erfindung durchaus frei hält, ja sich sogar nicht selten, ganz wie Hermann Kurz' berühmter „Sonnenwirth“, enge an Gerichtsakten oder andere zeitgenössische Überlieferung anschliesst. — Über das Prinzip, demzufolge der Verfasser die Sprache seiner 'Waldler' aus allerlei Zeitläuften einheitlich stilisiert, d. h. auf das Niveau der heutigen Umgangssprache gehoben hat, liesse sich streiten. Der Erzählung „Pater Nonnosus“ (S. 145 des vorliegenden Bandes), die 1777 im Kloster Oberaltaich spielt und die Gestalt eines Vorkämpfers bayerischer Aufklärung poetisch erhellt, läuft eine exakt wissenschaftliche Studie

v. Reinhardstöttners (Forschungen zur Kultur- und Litteraturgeschichte Bayerns I, 121—207) über Andreas Zaupser, einen Zeit- und Gesinnungsgenossen jenes Nonnosus, parallel.

Wien. Robert F. Arnold.

Ernst Samter, Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin. Georg Reimer. 1901. VI, 128 S. 8°.

Vornehmlich durch Erwin Rohdes 'Psyche' und durch die 'Sibyllinischen Blätter' seines Lehrers Hermann Diels, dem die vorliegende Schrift gewidmet ist, angeregt, hat der Verfasser sich die Aufgabe gestellt, den ursprünglichen, im Verlauf späterer Entwicklung öfters verdunkelten Sinn der antiken Familienbräuche zu ermitteln. Hierbei hat er sich mit einer eindringenden Untersuchung und Vergleichung der bei Griechen und Römern üblichen, in wesentlichen Stücken übereinstimmenden Ceremonien nicht begnügt, sondern auch teils zur Vervollständigung des Beweises, teils zu willkommener Erläuterung die Bräuche zahlreicher anderer stammverwandter und nicht verwandter Völker herbeigezogen. Behutsam und methodisch vorgehend, minder Gesichertes auch als solches kennzeichnend, hat er ein Gesamtbild entworfen, das von Bestand sein dürfte.

In genauerer Begründung und sachgemässer Erweiterung gewisser von Fustel de Coulanges und anderen ausgesprochener Gedanken zeigt er, wie uns in diesen Festbräuchen Überreste alter religiöser Anschauungen entgegentreten. Die Ceremonien bei der Geburt eines Kindes und bei der Annahme an Kindesstatt, bei der Jugendweihe, bei der Hochzeit, auch bei der Aufnahme eines neuen Sklaven, für Rom bei der Freilassung, stellen sich dar als Einweihungs- und Sühnriten, bestimmt, ein neues Mitglied in den Kult des Hauses oder des Geschlechts feierlich einzuführen, oder seine veränderte Stellung zu diesem Kult feierlich festzustellen, oder es aus seinem alten Haus- und Geschlechtskult feierlich zu entlassen und die neuen oder die alten am Herde verehrten Hausgötter, oder auch die im Geschlechts- oder Bezirksheiligtum verehrten Geschlechts- oder Bezirksgötter, nach ursprünglicher Anschauung die Geister der Ahnen, zu versöhnen. Bestätigend treten die Mysterienriten hinzu, verwandt vor allem den bei der Hochzeit, aber auch den bei der Geburt und der Freilassung üblichen, wie denn die Mysterien sich aus einem abgeschlossenen Geschlechtskult entwickelt haben.

Im einzelnen kehren manche Bräuche bei verschiedenen Gelegenheiten wieder und deuten auf eine gemeinsame Grundanschauung hin. So das Überschütten mit Körnern oder Früchten bei Hochzeit, Geburt, Aufnahme eines neugekauften Sklaven, Mysterienweihe, nach dem ursprünglichen Sinne hier wie auch bei dem Antritt einer Festgesandtschaft ein Weihe- und Sühnopfer, nicht, oder doch erst secundär, eine Symbolisierung von Fruchtbarkeit und Gedeihen. So das Haaropfer bei Freilassung und Hochzeit, auch bei der Geburt und bei der Jugendweihe, so die Verhüllung des Hauptes oder ihre Überreste, Anlegung des flammeum und Aufsetzen des pileus, bei Hochzeit, Freilassung, Mysterienweihe, so der mehrfach sich findende Gebrauch roter oder wollener Kleidungsstücke oder der Olive und des Lorbeers, das Sitzen auf dem Felle eines Opfertieres, alles Symbole der Sühnung oder geradezu des Substitutionsopfers.

Wenn kürzlich Blümner (Berliner philol. Wochenschr. XXII. S. 143) gegen die nach Diels von Samter vertretene Auffassung des roten flammeum als eines Ersatzes für Opferblut, seiner Anlegung als Sühnritus geltend gemacht hat, dass die Farbe jenes Tuches oder Schleiers als luteus color, nicht blutrot, sondern

feuerrot angegeben zu werden pflege, so möchte ich dem ausser der Bezeichnung des flammeum als sanguineum beim Juvenalscholiasten zu 6, 225 auch Stellen entgegenhalten wie Vergil Aen. 12, 65f. (von der errötenden Lavinia) 'cui plurimus ignem subiecit rubor' nebst den folgenden Vergleichen mit dem sanguineum ostrum und der rosa und Ovid Metam. 11, 368 vom Wolfe) 'rubra suffusus lumina flamma'. Es kommt hinzu, dass bei der Amtstracht der flaminica das flammeum von den sonstigen roten (purpurea) Gewandstücken seiner Bedeutung nach schwerlich abgesondert werden darf.

Auch den von Blümner (ebenda S. 142f.) gegen Samters Erklärung des pileus der Freigelassenen als eines Restes sacraler Hauptverhüllung erhobenen Einwand, dass bei Livius 24, 16, 18 'pileati aut lana alba velatis capitibus volones epulati sunt' nur von einem durch die Verhältnisse gebotenen aussergewöhnlichen Ersatz des pileus durch lana alba die Rede sei, vermag ich nicht als stichhaltig anzusehen, da doch die Frage bestehen bleibt, warum man gerade zu diesem Ersatzmittel gegriffen hat, das ebenso wie der Ausdruck 'velari' sacrale Erinnerungen erweckt.

Ein wichtiger Anhang beschäftigt sich mit der Entstehung des Larenkultes. Samter führt ihn in Übereinstimmung mit den römischen Antiquaren auf den Kult der Seelen der Ahnen zurück, eine Urbedeutung, von der in den Riten noch manche deutliche Spuren zu erkennen sind. Später als der Hauslar sind die Compitallaren. Die Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes werden, so scheint mir, gegen die geschlossene Beweisführung des Verfassers schwer ankämpfen können.

Berlin. Emil Thomas.

Ungarische Volksmärchen. Ausgewählt und übersetzt von Elisabet Sklarek. Mit einer Einleitung von A. Schullerus. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher. 1901. XXI. 300 S.

Ein sehr wertvoller und höchst willkommener Beitrag zur vergleichenden Märchenkunde! Einige der in dies Buch aufgenommenen Erzählungen waren zwar schon früher den Märchenforschern bekannt, besonders die seiner Zeit in der Ungarischen Revue veröffentlichten, daneben auch z. B. No. 42 „Christus und der Pope“ und No. 43 „Christus und der Schafhirt“ aus M. Klimo, Contes et légendes de Hongrie S. 102, 87; No. 45 „St. Peter und der Bienenschwarm“ ebenfalls aus Klimo S. 95f.; No. 48 „Legende vom Schilfblatt“ aus der Revue des trad. popul. VII, 484. Aber von den älteren Verdeutschungen magyarischer Märchen hat Frl. Sklareks Werk den grossen Vorzug, dass es auf neueren vom wissenschaftlichen Standpunkt unternommenen Sammlungen beruht. Es bietet uns daher nicht litterarische Bearbeitungen von Volksmärchen, sondern unmittelbar dem Volksmunde entnommene Erzählungen. Doch scheint auch da zwischen echtes Volksgut weniger echte Ware gedrungen zu sein. So ist No. 4 „Die Schlangenhaut“ aus einer Sammlung Merényis gewiss eine blosse, nicht besonders glückliche Kompilation verschiedener Märchenmotive mit einem verbreiteten Märchenstoff. Da wir natürlich in diesen ungarischen Volksmärchen alten vertrauten Bekannten begegnen, interessiert uns vor allem die formale Seite dieser Wiedergaben altbekannter Sujets, die Variierung allgemein verbreiteter Stoffe, die neu anmutende Kombinierung allgemein verbreiteter Motive. In dieser Hinsicht bieten die „ungarischen Volksmärchen“ vielfach interessanten und anregenden Stoff für das vergleichende Märchenstudium. In den Versionen der Citronenjungfrau No. 5 und 6

entspringt die Schöne einem Schilfhalm oder einer Staude: in anderen ungarischen Versionen wie Klimo 154f. ist es ein Apfel, bei Jones und Kropf 133f. eine Pomeranze wie gewöhnlich: seltener ein Ei: Erdélyi-Stier 84: Etnograf. Zbirnyk VII, 132: Manžura Skazki 47. — No. 12 und 13 sind Varianten des Märchens vom „wilden Mann", vom Eisenhans (Grimm KHM. No. 136): No. 12 hat eine eigene Einleitung, wie der königliche Prinz viel von seinem Stiefvater zu leiden hatte, statt des „wilden Mannes" ist es ein „goldbärtiger Mann", der des Königs Milchbrunnen heimlich bestiehlt: hieran ist angeknüpft das Märchen vom Königssohn, der sich bei einem König verdingte, und den neidischen Bedienten: die ihm auferlegten Aufgaben löst der Prinz mit Hilfe der dankbaren Tiere; erst zum Schluss tritt der goldbärtige Mann wieder auf und hilft dem Prinzen gegen dessen Stiefvater. No. 13 ist näher verwandt der gewöhnlichen Erzählung dieses Märchens. — No. 3 „Die glücklichste Stunde" kennen wir noch in einer ungarischen Version bei Gaal-Stier, Ungar. Vm. No. 17; diese letztere ist besser erhalten, denn hier bestimmt statt der Schicksalsgöttinnen (Engel) der Herr Jesus einem armen Knaben, dass er des zufällig gegenwärtigen Kaufmanns Tochter heiraten wird: ähnlich ist dieses Motiv erhalten in einer slovakischen Version aus dem Komitate Liptovo (Dobšinský, Slovenskè povesti H. 2 S. 50f.), in einem ruthenischen aus der Marmarosch (Etnograf. Zbirnyk IV, 132f.), in einem Zigeuner-Märchen aus Siebenbürgen (Fr. Hindes Groome, Gypsy Folk Tales 133f. No. 35). Dieses wichtige Motiv ist in der von E. Sklarek verdeutschten Version vergessen worden, gleichfalls die damit weiter zusammenhängenden Motive, wie der reiche Kaufmann oder der König das Kind mit sich nahm und es auf dem Wege verderben wollte. — No. 25 ist eine eigentümliche Version zu Grimm KHM. No. 68 „De Gaudeif und sien Meester". Die bei den Slovaken Nordungarns aufgezeichneten Versionen (Škultéty und Dobšinský, Slovenskè povesti 1858 S. 173f., Slovenskè Pohl'ady XVI, 1896 S. 328f.) gehören wie die in Mähren und Böhmen gesammelten mit den deutschen Versionen (mit Ausnahme von Grimm No. 68) zu einer Familie: der Knabe tritt hier bei einem Zauberer in die Lehre und hat die Aufgabe, dessen Bücher zu säubern. Die ungarische Version ist ebenso verschieden von der rumänischen aus dem Banate (Schott, Walach. M. 193f.), der serbischen aus der Vojvodina (Vuk St. Karadžić, Srp. nar. pripov. 36f. No. 6), wie auch von anderen auf dem Balkan aufgezeichneten: in den bulgarischen wie auch in den russischen und gleichfalls in dem awarischen Märchen wird der Knabe dem Zauberer, Teufel „Och" übergeben. Auch das osmanische von Kunos aufgezeichnete Märchen ist nicht verwandt mit dem ungarischen (Jubilejnyj Sbornik Vs. Millera S. 210 No. 84). In der ungarischen Version tritt statt des Och der Höllenkönig Durumo auf. Die Verwandlungen des Knaben vor dessen Mutter sind ganz eigentümlich, wie auch das Mittel, durch welches die Frau ihren Sohn erkennt: der ist es, vor dem ein Rosmarinzweig aufblüht: es kommt in diesem Märchenkreise sonst nicht vor. — Zu No. 30 „Der Fuchs, der Bär und der arme Mann" eine Version zu „Le lion pendu" ist schon längt eine magyar. Erzählung aus Gaal, Märchen der Magyaren 268f. bekannt. Abweichend von den gewöhnlichen Erzählungen versteckt der Mann den Bären auf Rat des Fuchses in einem Sack, und als dann der Fuchs erscheint und fragt, was darin sei, antwortet der Mann Holzklötze, worauf der Bär als Baumklotz auf das Fuhrwerk (den Schlitten) gehoben und angebunden wird. Vgl. eine kaukasische Version, Sbornik materialov Kavkaza XXVII, Abt. 4. S. 23f., wo der Wolf vor den Jägern fliehend, selbst den Bauern bittet, in einen Sack versteckt zu werden: hier ist das natürlich bloss Einleitung zu der weiteren gewöhnlichen Erzählung: ähnlich in einigen grossrussischen Versionen bei Kaarle Krohn, Mann und Fuchs 45.

— In No. 21 „Der Ahornbaum“ springt zum Schluss die ermordete Prinzessin selbst aus der Geige hervor, die aus dem Ahornbaum geschnitten war, der aus ihrem Grabe entwachsen war. Eine verwandte ungarische Version war schon früher bekannt aus Gubernatis, Mythologie des plantes II, 129f., diese hatte aber nicht das erwähnte Schlussmotiv. Es kommt auch ziemlich selten vor, so in einem grossrussischen Märchen aus dem Gouv. Wologda; in einem poln. Liede fliegt aus der zerschlagenen Fiedel ein weisses Täubchen zum Himmel. Vgl. W. Bugiel, Tlo ludave Balladyny: Wisla VII, 346. 356.

Es würde uns zu weit führen, alle wichtigeren und interessanten Stoffbearbeitungen wie einzelne Motive hervorzuheben. Neben dem rein stofflichen Interesse wecken diese ungarische Volksmärchen vielleicht noch mehr Interesse für die formelle Bearbeitung der Märchenstoffe. Ganz prächtig sind die Einleitungen: der Erzähler beginnt nicht gleich mit der Erzählung selbst „Es war einmal . . .“, sondern schickt einige humoristisch-satirische Sätze voraus, gewöhnlich an die Zuhörerschaft gewendet, wie etwa für ihre Unaufmerksamkeit drohend, oder deutet er darin den fabelhaften unwahrscheinlichen Inhalt der Erzählung an, indem er sie in „mythische“ Fernen und Zeiten versetzt. Ausgezeichnet und typisch sind da die Einleitungen von No. 1, von No. 4, welche freilich nicht echt volkstümlich ist, von No. 10, 19, 26 u. a. Und wenn nichts Besonderes vorangeschickt wurde, so wird wenigstens die Erzählung eingeleitet mit den Worten „Irgendwo, ich weiss nicht wo“ oder „Irgendwo, der Himmel weiss wo“ u. ä. — Bei den anderen Völkerstämmen Ungarns haben die Märchen höchst selten eine ausführlichere Einleitung; bei den Ruthenen Nordungarns ist mir ein einziges Märchen bekannt (Etnograf. Zbirnyk IX, 51 No. 26), welches zum Vergleich herangezogen werden könnte; etwas öfters kommen solche Einleitungen bei den Slovaken vor, so z. B. bei Dobšinský, Slowenskè povesti Heft 1, S. 63, H. 2, S. 70f., 77f. H. 6, S. 30. — Weniger ragen die Schlussformeln der ungarischen Volksmärchen hervor, hervorzuheben ist nur der freilich höchst auffallende Schluss der No. 15 S. 174; vgl. hierzu S. 100 No. 10; zu erwähnen wäre noch S. 17 No. 1. Gegen die slovakischen, kleinrussischen und grossrussischen Märchen stehen in dieser Hinsicht die ungarischen Volksmärchen stark zurück.

In der Einleitung hat A. Schullerus die ungarischen Volksmärchen treffend charakterisiert und auf deren Zusammenhang mit der westeuropäischen Litteratur und mit den Traditionen der benachbarten Völker hingewiesen. Diesen wird freilich erst die spätere Detailforschung abzuwägen und zu charakterisieren haben.

Die Übersetzerin selbst stellt in den der Übersetzung folgenden Anmerkungen verwandte Versionen zusammen, besonders bei den benachbarten Völkerstämmen, und fügt zahlreiche Litteraturnachweise hinzu. Leider beschränkt sie sich nur auf die Übersetzungen, die heute nur eine sehr unzulängliche Vorstellung, besonders der slavischen Märchenlitteratur bieten können, da diese in der neueren Zeit dank eifrigen Sammlern, ungemein angewachsen ist. Uns wäre es viel willkommener gewesen, wenn die Übersetzerin statt dessen eine vollständige Übersicht der ungarischen (magyarischen) Märchenlitteratur gegeben hätte, den in Übersetzung mitgeteilten Märchen Auszüge aus den anderen bei den Magyaren gesammelten Varianten dieser Märchen hinzugefügt hätte, auch nicht die Vergleichung mit den in deutscher, englischer und französischer Übersetzung bekannten magyarischen Märchen ausgeschlossen hätte.

Prag. G. Polívka.

Sebastian Grüner, Über die ältesten Sitten und Gebräuche der Egerländer. 1825 für J. W. von Goethe niedergeschrieben. Herausgegeben von Alois John. Mit 8 farbigen Bildertafeln. Prag, J. G. Calve 1901. 138 S. 8⁰. (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, geleitet von A. Hauffen IV, 1).

In sauberer Ausgabe erhalten wir hier ein lange verschollenes, für die Volkskunde des Egerlandes höchst wichtiges Werk. Durch Goethe 1820 persönlich angeregt, schrieb der einem alten einheimischen Geschlechte angehörige Magistratsrat J. S. Grüner zu Eger (geb. 1780, gest. 1864) nieder, was er über die ältesten Bewohner des Landes, über die derzeitigen Gebräuche bei Geburt, Erziehung, Hochzeit und Bestattung, über den Betrieb der Landwirtschaft, die Rechtspflege, die Lieder und die Kleidertracht der Bewohner in Erfahrung bringen konnte, und fügte zur Erläuterung acht sorgfältige Aquarellbilder bei. 1825 überreichte er seine Handschrift selber in Weimar an Goethe, und widmete zwei andre Abschriften dem Grossherzoge Karl August zu seinem Regierungsjubiläum und dem Fürsten Metternich. Diese drei Handschriften in Weimar und im Schlosse Königswart bei Marienbad ermittelt und in der Zeitschrift 'Unser Egerland' Proben daraus abgedruckt zu haben, ist das Verdienst des rührigen Forschers Alois John. Dem vollständigen Abdrucke giebt John eine Einleitung (S. 1—20) und Anmerkungen (S. 119—137) bei, in denen er Grüners Lebensgang, seine Beziehungen zu Goethe, die Abweichungen der drei Handschriften seines Werkes bespricht und aus der neueren Litteratur Nachträge liefert. Er verweist darauf, dass die Egerländer keineswegs als Nachkömmlinge der alten 'Wenden' anzusehen seien, wie Grüner vermutete, sondern in der Hauptsache von den im 12.—14. Jahrhundert angesiedelten Bayern und Franken abstammen; er giebt Nachricht über die älteren Egerer Kindtauf- und Hochzeitsordnungen, führt Parallelen zu den 26 Volksliedern an, deren Melodien Grüner leider nicht aufgezeichnet hat, und macht auch auf die Lücken aufmerksam, die hinsichtlich der sich an den Kreislauf des Jahres anschliessenden Gebräuche, des mannigfachen Aberglaubens, der Einrichtung von Haus und Hof u. a. noch bestehen. Die getreue Ausführung der hübschen Farbentafeln hat die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Litteratur in Böhmen ermöglicht. J. B.

Kristoffer Nyrop, Ordenes Liv. København, Schubothe 1901. 240 S. 8⁰. Mit Bildnis.

Nur mit zwei Worten möchte ich die Freunde der Volkskunde auf die allgemein verständliche, geschmackvolle Darstellung hinweisen, die hier ein bewährter Sprachforscher von den anziehenden Problemen der Bedeutungsentwicklung der Worte giebt. Sie finden darin u. a. geistreiche Ausführungen über den Volkswitz, der sich in den euphemistischen Bezeichnungen des Teufels, der Strafen, der Trunkenheit u. s. w. verrät (S. 13), über den Einfluss, den Allitteration, Reim, Wortklang auf den Gedanken überhaupt (Bethlehem—Bett, St. Valentin—fallende Sucht) und im besondern auf den Aberglauben (S. 23. 203) und die Volksmedizin (S. 237) ausüben. Seine durchweg geschickt gewählten Beispiele entnimmt Nyrop sowohl der dänischen als der deutschen und französischen Sprache. J. B.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 24. Januar 1902. Fräulein E. Lemke sprach über Volkstümliches in Italien. Sie handelte zunächst ausführlich über die Gebärdensprache, die namentlich im Süden des Landes seit alten Zeiten ausgebildet und verbreitet ist. Manches davon geht in die sogen. Abwehrzeichen über, deren der Italiener gern mehrere zugleich bei sich trägt, so die 'gehörnte Hand'. Die Abwehrzeichen der neapolitanischen Pferde führten zu Schilderungen des Fuhrwesens, der Tierbehandlung u. a. Dann folgten Mitteilungen über Schmuck, Kleidung und Malermodelle, denen sich einige zum Teil spasshafte Schilderungen des Bettlerunwesens anschlossen. Zu den unfehlbarsten Mitteln, einen angeblich 'vor Hunger sterbenden' Bettler zu verscheuchen, gehört die Aufforderung, in eine Bäckerei mitzukommen, wo er gesättigt werden solle. Die Gebäckformen und die Nahrung im allgemeinen fanden Berücksichtigung. Nicht minder lästig als die Bettler sind die Strassenhändler durch ihre Aufdringlichkeit, Hartnäckigkeit und Sucht zu übervorteilen; aber auch hier giebt es viel Amüsantes und Interessantes. Den Schluss machte eine Schilderung des Strassenlebens in Neapel, vornehmlich der Volksmusik, z. B. des Zusammenwirkens von Dudelsack, Schalmei und Tamburin. — Eine willkommene Verdeutlichung erhielten diese letzten Ausführungen der Vortragenden durch mehrere von anwesenden neapolitanischen Musikanten zu Gehör gebrachte Stücke für Dudelsack, zwei Klarinetten und Tamburin. Auch einige italienische Lieder mit Begleitung der Handharmonika und ein Tarantellatanz wurden vorgeführt. Aus dem Jahresberichte, den der Vorsitzende, Herr Prof. Roediger, erstattete, sei hervorgehoben, dass die Mitgliederzahl im Jahre 1901 188 betrug, dass also ein Zuwachs sehr zu wünschen bleibt, da nur die auch diesmal gewährte Beihilfe des hohen Königl. preussischen Kultus-Ministeriums über ein Deficit fortgeholfen hat. In den Ausschuss für 1902 wurden gewählt Frau Geheimrat Weinhold, Fräulein Lemke und die Herren Friedel, Mielke, Erich Schmidt, Bartels, Heusler, Brandl, Marelle, Voss, Moebius, Bastian. Die im Museum für Völkerkunde aufgestellte Vereinsbibliothek verwaltet Herr Edgar Walden.

Freitag, den 28. Februar 1902. Herr Privatdocent Dr. E. Berneker gab Proben aus dem Sprichwörterschatze des russischen Volkes, in denen dessen Anschauungen über das eigene Land, die Nachbarvölker, über Gott und Teufel, Glück und Unglück, Liebe und Freundschaft, Trinken und Arbeiten, Schlaf und Reichtum sich deutlich ausprägen. Der Vortrag wird in einem der nächsten Hefte gedruckt werden. — Herr Geheimrat Dr. M. Bartels schilderte unter Vorlegung zahlreicher von ihm aufgenommener Projektionsbilder das Volksleben in Sestri di Levante am genuesischen Meerbusen. Er führte die Beschäftigungen der Fischer, Wäscherinnen, Weber, Strohflechter, Spinnerinnen, das Treiben der Jugend, den Strassenhandel, die Fuhrwerke, Schmiede, Lastträgerinnen, den Feldbau anschaulich vor und ging zum Schlusse auf die Fronleichnamsprozession und die Schaustellungen des fahrenden Volkes näher ein.

J. Bolte.

Jacob Grimms Plan zu einem Altdeutschen Sammler.

Von **Reinhold Steig**.

Es wird, je tiefer wir in die Jugendgeschichte der Brüder Grimm hineinsehen können, immer deutlicher, dass ihre litterarischen und wissenschaftlichen Anfänge ganz von Clemens Brentano und Achim von Arnim abhängig sind. Namentlich gilt dies für alle Art der Sammlung und Erhaltung sogen. Volkspoesie. Des Knaben Wunderhorn, wie der erste Band 1805 hervortrat, war wesentlich noch das Ergebnis eigner Arbeit Arnims und Brentanos. Wenn sie auch für die weiteren beiden Bände das Entscheidende selbst zu leisten hatten, so begannen sie doch jetzt schon die Mithilfe des Publikums anzurufen. Die Aufforderung Arnims im Gothaer Reichsanzeiger No. 339 vom 17. Dezember 1805, ferner Brentanos gedrucktes Formular in Quart 1806, sodann die von ihm und Arnim im November 1807 in den gelesensten Blättern erlassene Erklärung über die Fortführung des Wunderhorns, die das Zirkular zum Teil wieder in sich aufnahm (s. Arnim und Brentano S. 150. 177. 225) können uns als die ersten Versuche dieser Art gelten, die volkstümliche Sammelarbeit zu organisieren. Von diesen Bestrebungen wurden die Brüder Grimm persönlich beeinflusst.

Es ist bekannt, dass, als des Freiherrn vom Stein Plan für deutsche Geschichte 1816 an Goethe kam, dieser die Brüder Grimm in Cassel als „Männer vom Handwerk“ bat, ihm ein freies Gutachten abzustatten. Wilhelm kam dieser Aufforderung nach und legte ihm zugleich einen ausführlichen Sammelplan vor, den er kürzlich für den Freiherrn Hans von Hammerstein-Equord entworfen hatte (Goethe und die Brüder Grimm S. 146). Dieses Planes Vorgänger waren Jacob Grimms Wiener Märchenbrief 1815 (Jacob Grimms Kleinere Schriften 7, 593) und der Plan für einen „Altdeutschen Sammler“ 1811, von dessen Existenz wir aus einem Briefe Jacobs an Görres vom 30. November 1811 wussten.[1]) Diesen Plan, der mir in der Korrespondenz der Brüder Grimm und Brentano, die ich zur Veröffentlichung herrichte, in der Urschrift vorliegt, will ich im folgenden mitteilen.

1) [Über den 1822 an Werner von Haxthausen gesandten Entwurf vgl. oben S. 90 f.]

Wie es scheint, ist schon 1807 und 1808, als Arnim, Brentano und die Grimms bei einander in Cassel sassen, dann als Wilhelm 1809 Berlin besuchte, der Gedanke angeregt und erwogen worden, ob es nicht möglich sei, ein öffentliches Organ für die Sammlung der Volkspoesie ins Leben zu rufen; und natürlich hätten dann die Brüder Grimm dem ganzen Institut vorstehen sollen. Nur so erklärt es sich, dass plötzlich 1811, ohne dass in Arnims oder Brentanos Briefwechsel mit Grimms vorher die Rede davon gewesen wäre, der Plan wie eine selbstverständliche, ausgemachte Sache zur Verhandlung kommt und eifrig von beiden Seiten betrieben wird. In der Art, wie Brentano Jörg Wickrams Goldfaden erneuert hatte, dachte sich Brentano damals, könne er mit Grimms zusammen auch weitere ältere deutsche Litteratur herausgeben. Er schlug vor, mit einem mässigen Honorar vorlieb zu nehmen, und es zum Grund einer Kasse für Ankauf und Beförderung ähnlicher Unternehmungen zu legen. Und nun unmittelbar in diesem Neujahrsbriefe auf 1811 weiter[1]): „Das Journal, der altdeutsche Sammler, der nicht sowohl philologisch, als mündlich (sic) sein würde, ist ein pium Desiderium, das ich längst schon gehabt, aber dergleichen ist bis zur Unmöglichkeit schwierig, wenn ich bedenke, dass ich bei allem Lärm, unendlichem Schreiben, zum Wunderhorn kaum zehn Einsender gehabt, und unter diesen etwa vier bis fünf brauchbare. Stellen Sie sich vor, was dazu gehört, um zu verstehen, was sie wollen; dazu gehört nicht sowohl wahre Einfalt, als vielmehr eine Bildung, die die Einfalt würdigen kann. Weiter: wie viele Menschen würden Ihnen dasselbe schicken, und dann das ungeheure Porto, welches der Ertrag gewiss nicht decken würde. Der einzige Weg, wodurch es möglich, ist eine förmliche Einteilung von ganz Deutschland in Kreise. In jedem muss ein verstehender Freund sein, der seine Unterarbeiter unterrichtet, eine Anzahl gedruckter Zirkulare erhält, verteilt und sammelt und von Zeit zu Zeit einsendet; es muss wie eine Weinlese getrieben werden. Was aber kann den Einsendern zur Belohnung gegeben werden? ist es ein Exemplar? Nein, denn wir müssen mehr oder doch schier ebenso viele Mitarbeiter haben, als Exemplare gedruckt werden. Der grösste Verlust für das Unternehmen ist der Tod Müllers, hätte er seinen Namen mitgegeben, so wäre es halb gemacht, und gleich unverstanden, doch gewürdigt worden.[2]) Die Hauptsache ist mit, unter die Zirkulare einige bekannte Namen setzen zu können, Arnim, Sie, Görres, ich, ist wohl nicht genug. In Bayern, Tirol, am Konstanzer See habe ich Leute, denen wir den Plan mitteilen können. Görres muss am

1) Der Brief aus Berlin ist undatiert: indessen die zugesetzte Nachschrift: „So eben geht die Post ab, und Nikolai stirbt“ erbringt uns den 8. Januar 1811 als den Abgangstag des Briefes.

2) Auch dieser Hinweis auf Johannes v. Müller, gestorben am 29. Mai 1809 in Cassel, der Jacob Grimm gefördert und der Einsiedlerzeitung einen Beitrag vermittelt hatte, deutet darauf hin, dass die ersten Pläne zum altdeutschen Sammler schon in Cassel entstanden sein dürften.

Überrhein die Sammlung unternehmen, Sie müssen sich in Westfalen umthun und Hannover, im Preussischen und Mecklenburg Arnim, in Schwaben und Breisgau ist noch zu wählen. Vor allem bitte ich mir einen Plan von Ihnen aus, was es eigentlich sein soll; ich meine eigentlich Tradition und Volkssage. Sobald Sie mir diesen mitgeteilt, doch so umständlich und einfach grosssprechend, dass er den Verständigen erfreut und den Aufgeklärten verführt, so schlage ich Ihnen vor, im Reichsanzeiger eine Anfrage zu thun[1]), wer dabei mitarbeiten, sammeln will, und wer darauf subscribieren will: es muss bekannt gemacht werden, dass man dabei keinen Heller gewinnen und nur den Druck decken will. Dieser muss so eng und wohlfeil als möglich geschehen, der Überschuss aber berechnet, und den Unterstützern nach der Zeilenzahl ersetzt werden; deswegen ist jeder eingesendete Aufsatz von den Herausgebern, Euch, in die gehörige Kürze zu ziehen. Ob es nun ein Journal wird, oder ein fortwährendes Buch, das ist zu bestimmen. Ich bin für das letzte: alle Messe, was da ist; wir finden eher ein Publikum und einen Buchhändler, und noch ehe wir beides haben, ist dennoch die Sammlung und Einrichtung zu beginnen. Ich erwarte daher bei Ihrem nächsten Schreiben eine Erklärung über meinen Vorschlag."

Es ist sehr lustig zu sehen, wie Clemens Brentano sich die ganze Sache allein zumisst, während Jacob Grimm in seiner Antwort wieder durchaus seine Stellung sich zu wahren weiss. Er schreibt am 22. Januar 1811: „Lieber Clemens, gar lieb und erfreulich ist mir der Beifall und die Aufmunterung gewesen, die Sie meinem Plan, wegen Herausgabe eines altdeutschen Sammlers, der allerdings auf nichts als mündliche Tradition ausgehen soll, gegeben haben. Sogleich bin ich hergewesen und habe einen näheren Entwurf gemacht, den ich Ihnen hier mitschicke, er ist fast zu weitläufig geraten, indessen kann man davon abthun, und schreiben Sie mir, wo? so geht es mir, wenn ich in das Zeug komme, es ist mir so natürlich das auszudrücken, was ich von Herzen glaube . . Ihren vortrefflichen Rat zu der Ausführung des Plans, durch Einteilung Deutschlands in gewisse Sammelgegenden, habe ich benutzt, es ist der einzige Weg gewiss, worauf wir zu etwas in dieser Sache kommen. Ich bitte Sie nun, zu dem ausführlicheren Plan mir auch noch genauere Zusätze und Ratschläge weiter zu geben, besonders lieb ist mir alles, was die Idee eines Journals entfernt, namentlich das Erscheinen eines Bands auf die Messen und der unansehnliche Druck, den ich alsdann auch desto wohlfeiler zu erhalten hoffe, aber sehr korrekt wünsche. Auch wird es Ihnen gefallen,

1) Reichsanzeiger ist der alte gebräuchliche Name dieser Gothaischen Zeitung; nach dem Untergange des alten deutschen Reiches, also damals, wo Clemens Brentano dies schrieb, hiess sie Allgemeiner Anzeiger der Deutschen. Bisher nicht bekannte Anfragen Jacob Grimms daraus mache ich im laufenden Jahrgange der Zeitschrift für deutsche Philologie bekannt.

dass die einzeln eingegangenen guten Sachen hintereinander, ohne andere Gesuchtheit abgedruckt werden, bloss mit vorgesetzter, laufender Nummer, und am Ende ein Register dazu. Gut wäre es wohl, zum Anfang ein Rungesches Märchen oder einige andere Muster, die verständlicher machen, was die simpelste Auffoderung nicht vermag, einrücken zu lassen; sollte Ihnen oder dem Arnim der Zimmer nicht ein oder zwei Dutzend Exemplare davon verabfolgen, um sie dem Zirkular beizulegen, so wäre es noch besser.[1]) Kriegen wir das ganze Jahr nur allein zehn solcher Märchen geschickt, so wäre es schon der Mühe wert. Für Verschmelzung mehrer Recensionen in eins, oder gar für Restauration mangelhafter[2]) bin ich einmal durchaus nicht, Sie wissen meinen Glauben darüber, und wenn uns das Publikum hier seine innersten Quellen öffnet, so steht uns gar kein Schalten und Walten darüber zu, weil wir hier bloss Material sammeln und noch an keine Kritik kommen dürfen. Ein Hauptpunkt ist, unserm Plan Gönner und Beförderer zu schaffen, sonst geht es nicht ein. Sprechen Sie doch einmal mit Arnim und Savigny über die beste Art und Weise. Dürfen wir beide hier noch Ihren und Arnims Namen unter den Plan drucken lassen, so wäre das schon etwas sehr Gutes. Görres steht uns gern bei; auch an Villers will ich mich wenden[3]), der bei einem uns vermutlich ungefälligen Teil des Publikums in Gewicht und Ehre steht. Sollte man sich an Jean Paul machen dürfen? Ja, wenn Goethe irgendwo nur ein paar Zeilen zur Empfehlung schreiben wollte, so wäre uns gleich geholfen, allein ich fürchte, der Erfolg ist ihm nicht sicher genug vorauszusehen, bevor er dergleichen thun mag. Haben wir erst einmal ein paar grosse Namen für uns, so muss es schon in Gang kommen und dann macht sich die Unterausteilung tausendmal leichter, wozu sich in meiner umliegenden Bekanntschaft bereits einige brave und gewogene Leute finden, unter der Ihrigen noch viel mehr. Den Westenberg, der ohne Frage die besten Stücke ins Wunderhorn zugeschickt hat[4]), müssen Sie ja nicht vergessen, weniger ist wohl mit dem Heidelberger (Alois) Schreiber anzubinden, eher noch mit unserm dortigen Namensverwandten (Albert Ludwig Grimm), dessen gedruckte Kindermärchen freilich gar schlecht sind. Doch eh wir daran sind, müssen wir erst das Zirkular auf feines Briefpapier eng abdrucken lassen, die Redakteurs der beliebten Zeitungen werden

1) Jacob Grimm meint wohl diejenigen Nummern der bei Zimmer erschienenen Einsiedlerzeitung, in denen Runges Märchen „Vom Machandelbohm" abgedruckt war; über die beiden Rungeschen Märchen ist gehandelt in Brandls und Toblers Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen 107, 277 (1902).

2) Das erstere wollte Brentano damals bei der Bearbeitung der Märchen, die er sich von Grimms erbat, thun; das letztere war im Wunderhorn geschehen.

3) Den von Isler 1879 herausgegebenen Briefen Grimms an Charles de Villers ist zu entnehmen, dass es nicht geschehen ist.

4) Die Lieder des Wunderhorns 2, 285. 294. 298 haben den Vermerk: „mitgeteilt von H. v. Westenberg in Constanz". Die Schreibung des Namens irrig; es ist der Freiherr Heinrich von Wessenberg (Goedeke, Grundriss 6, 358) gemeint.

sich doch wohl schämen und die unten angetragene Ehre ohne Bezahlung einrücken, denn sonst müsste man sich auf weniges einschränken, was nicht gut ist. An Hagen mag ich mich nicht wenden, noch an Tieck werdet Ihr mögen, der, wie jener schreibt, wieder nach Ziebingen ist. Auf andere können wir uns noch besinnen.“ Der Entwurf Jacob Grimms nun, auf den sich diese Bemerkungen beziehen, hat folgenden Wortlaut:

Aufforderung an die gesammten Freunde deutscher Poesie und Geschichte erlassen.

Die Erkenntnis, welche sich endlich wie ein langverhaltener Regen auf den Garten altdeutscher Poesie ergossen, hat nicht blos an dieser ihre Wirkung eingeschränkt, sondern, wir wagen es zu sagen, einen frischenden Geruch über das ganze Feld unserer Geschichte und Literatur verbreitet. Still und rein steht das Wesen unserer Vorfahren hinter uns, in Unscheinbarkeit der Aeusserung, in Unwandelbarkeit eines innerlichen, warmen Reichthums; seit wir es so recht empfunden haben, ist uns gleichsam ein Aug mehr für die treue Natur deutscher Begebenheit aufgegangen, und dadurch, dass wir sie sehr lieben gelernt, lieben wir uns desto unverbrüchlicher auch einander. Mit dieser Gesinnung ist es jetzo, wenn jemals, thunlich geworden, eine Geschichte unserer Poesie zu bereiten, dergleichen keine noch geschrieben worden ist, entweder weil es an durchdringender Achtung fehlte zu des eigenen Volks Alterthum, oder weil schon die Gegenwart alles Band der Vorwelt abgerissen hatte, das abgerissene nicht wiederum anknüpfen konnte. Wir aber stehen noch in der Mitte, die freilich schlechter als der Anfang, hoffentlich schlechter als die Zukunft, in keinem Fall jedoch unglückseelig zu nennen ist, da sie so trostreich; noch reicht uns die vergangene Zeit die Arme herüber, noch mögen wir sie fassen und im Druck der Hand die leisen und leiseren Schläge altes Blutes fühlen. Später könnte es immer zu spät geworden sein und die Critik am Vorrath zerstreuter Materialien zwar Uebung, allein nicht die Nahrung finden, woraus das historische Bild der Vergangenheit erzeugt und geboren werden muss. Auf hohen Bergen, in geschlossenen Thälern lebt noch am reinsten ein unveralteter Sinn, in den engen Dörfern, dahin wenig Wege führen, und keine Strassen, wo keine falsche Aufklärung eingegangen oder ihr Werk ausgerichtet hat, da ruht noch an vaterländischer Gewohnheit, Sage und Gläubigkeit ein Schatz im Verborgenen. Wir Unterzeichnete haben seine Wahrheit vielfach erfahren, aber auch wie schwer es, ihn zu heben, nunmehr geworden; es gehört dazu nicht nur unschuldige Einfalt, um ihn selbst zu fassen, sondern auch wieder Bildung, um jene Einfalt zu fassen, die ihrer ganz unbewusst ist, vor allem gehört dazu strenge Treue und dagegen milde Freundlichkeit, welche sich an ihrem Geschäft selber nicht nur wollen freuen, aber auch ehren.

Erfüllt von solchen Gedanken und währenddem die Herrlichkeit alter Gesänge wieder aufsteigt, durch Druck und fleissige Bearbeitung gesichert wird, auch auf der andern Seite zu retten suchend, was zu retten ist; ermuthigt durch den schönen Fortgang, welchen das Sammeln der Volkslieder bereits gehabt hat, halten wir nicht länger zurück, unsern Plan allen Freunden der Literatur ans Herz und hiermit vorzulegen. Er kann kein anderer als folgender sein:

1. wir gehen aus, alle mündliche Sage des gesammten deutschen Vaterlandes zu sammeln, und wünschen nur in dem nachstehenden die Allgemeinheit und Ausgedehntheit des Sinns, worin wir die Sache nehmen, nicht verfehlt zu haben. Wir sammeln also alle und jede Traditionen und Sagen des gemeinen Mannes, mögen sie traurigen oder lustigen, lehrenden oder frölichen Inhalt haben, auch aus

welcher Zeit sie seien, mögen sie in schlichtester Prosa herumgehen, oder in bindende Reime gefasst sein (ja es scheint uns die erstere in so fern wichtiger, als sie reichhaltiger verspricht), mögen sie mit unserer Büchergeschichte übereinstimmen, oder ihr (was der häufige Fall sein wird) stracks zuwiderlaufen und gar in einem andern Sinn sich als ungereimt darstellen. Gegen das vornehme Absprechen über die Sage brauchen wir blos die Beispiele edler, wahrer Geschichtschreibung von Herodot an bis auf Johannes Müller zu setzen. Ist nicht die Volkspoesie der Lebenssaft, der sich aus allen Thaten herausgezogen und für sich bestanden hat? und es so thun musste, weil anders keine Geschichte zum Volk gelangen und keine andere von ihm gebraucht werden könnte? Und diese Volksgeschichte ist wahrhaftig Bienenlauterkeit, keine Spinne hat dazu gesogen und keine Wespe papieren daran gearbeitet; ihr Geist aber von jeher ist allzu flüssig, rührig und bewegig gewesen, als dass er sich von Namen oder Zeiten hätte binden lassen, darum ist er doch unerlogen geblieben, ja äusserlich fast niemal gefälscht worden, obwohl er sich unaufhörlich von innerhalb neu gestaltet und wiedergeboren hat. Wenn wir also hiermit ganz besonders die Märchen der Ammen und Kinder, die Abendgespräche und Spinnstubengeschichten gemeint haben, so wissen wir zweierlei recht wohl, dass es verachtete Namen und bisher unbeachtete Sachen sind, die noch in jedem einfach gebliebenen Menschengemüth von Jugend bis zum Tod gehaftet haben. Sodann aber denken wir uns, dass auch in der abgeschlossenen Kraft der besonderen Stände wie unter kühlem Baumschatten die Sagenquelle nicht so versiegen können, während was in die Mitte, in die allgemeine Sonnenhitze geflossen, längst vertrocknen gemusst: gewiss, unter ehrsamen Handwerkern, still wirkenden Bergmännern, den grünen freien Jägern und Soldaten hat sich manche Eigenthümlichkeit und damit eigenthümliche Rede und Sage, Sitte und Brauch forterhalten, welche zu versammeln hohe Zeit ist, bevor völlige Auflösung erfolgt, oder neue Formen jener Traditionen Bedeutung mit sich fortgerissen. Dieses alles nun wünschen wir höchst getreu, buchstabentreu aufgezeichnet, mit allem dem sogenannten Unsinn, welcher leicht zu finden, immer aber noch leichter zu lösen ist, als die künstlichste Wiederherstellung, die man statt seiner versuchen wollte. Worauf wir durchaus bestehen zu müssen glauben, ist die grösste Ausführlichkeit und Umständlichkeit der Erzählung, ohne alles Einziehen eines noch so kleinen gehörten Umstandes, ob wir uns gleich da, wo jene Genauigkeit der Tradition ausgeht, lieber noch mit dem blossen Verlauf der Begebenheit begnügen, als auch seiner entbehren. Sowohl in Rücksicht der Treue, als der trefflichen Auffassung wüssten wir kein besseres Beispiel zu nennen, als die von dem seeligen Runge in der Einsiedlerzeitung gelieferte Erzählung vom Wacholderbaum, plattdeutsch, welche wir unbedingt zum Muster aufstellen und woran man sehen möge, was in unserm Feld zu erwarten ist.

2. unser weiteres Absehen ist auf Localität der Niederschreibung. Bei der Allgemeinheit, worin wir ganz Deutschland umfassen, wird es andererseits möglich für die einzelnen Länder eine besondere Austheilung des Plans zu machen und zu vollführen; überzeugt, dass an Ort und Stelle es sei, wo die Pflanze am höchsten gewachsen, und am tiefsten eingeschlagen hat. Aus diesem Grund nun machen wir zum Gesetz oder Anliegen, dass die Aufzeichnung in Mundart, Redensweise und Wendung des Erzählenden geschehe, selbst wo solche fehlerhaft und sich gegen die Regeln versündigend erschienen, welche zum grossen Glück unseres freien Sprachstammes selber noch keinmal festgestanden haben. Wie denn ferner alle Namen der Länder, Städte, Leute ganz gerade aufzunehmen und etwa untermischte Reime und Sprüche genau beizubehalten sind. Wer die

Wichtigkeit unseres Unternehmens einsieht, dem sind alle deutsche Dialecte werth und heilig, wie denn auch jede Auflösung (Übersetzung) derselben keineswegs als nur gewaltig und mit Schaden vor sich gehen könnte, da wir ausserdem durch unsere Genauheit selbst in diesem Stück der Geschichte unserer Sprache förderlich zu werden hoffen.

3. Das schwierigste scheint und ist auch in der That die Bewerkstelligung des Einsammelns. Ob wir gleich in manchen deutschen Gegenden Freunde, durch diese anderweite Bekannte zählen, so wünschen wir doch eigentlich in jeder Provinz einen verständigen Mann für unsere Absicht zu gewinnen, wodurch wir ein Doppeltes bezwecken. Einmal, was zwar die Hauptsache, dass dieser nunmehr seinerseits fortgehe und sich an eigene Freunde wendend, diese für sich oder uns zu gewinnen wisse. Sodann aber, dass sie an ihn als unsern Mittelsmann die gehabte Ausbeute übersenden, indem wir anders bei dem jetziger Zeit unerträglichen Porto die Kosten nicht aufbringen würden, auf dem vorgeschlagenen Weg hingegen unser Vermittler das Eingelaufene nach bestimmten Fristen und mit Buchhändlergelegenheit an uns Herausgeber befördern könnte. Anlangend jenen ersten Zweck, so rechnen wir auf die Beihilfe rechtschaffener und einsichtiger Pfarrer und Schullehrer, auf die treugehaftete Erinnerung des Alters, am meisten aber doch auf den einwärts gewandten Sinn deutscher Frauen, wogegen wir der Männer Feder, welche jene zu führen scheu und ungewohnt, desto mehr in Anspruch nehmen.

4. So wie unsere Unternehmung durchaus kein sogenannt unterhaltendes Buch liefern soll, vielmehr ein gänzlich gelehrtes ernstes Ziel vor Augen hat, das sich nichts destoweniger von jedermanns Ergötzlichkeit nicht entfernen wird, so haben wir auch dabei auf irgend andern Vortheil nicht die mindeste Hinsicht. Wir wollen Materialien zusammentragen zu einer Geschichte deutscher Poesie, wie diese Poesie eine solche Geschichte verdient, die Ausarbeitung bleibt hernach andern Werken, überdem ist ohne eine gewisse erst zukünftige Vollständigkeit daran nicht zu denken. Was wir bei der Herausgabe zu thun haben, ist leicht zu sagen. Alles Eingehende lassen wir, wofern es den Stempel der Ächtheit an sich trägt, abdrucken, und das wörtlich, wofern es mit jener Ausführlichkeit der Umstände, worin die Sage leibt und lebt, gezeichnet ist. Beides zu prüfen, so wie zu unterscheiden, setzt uns ein mehrjähriges mit Vorliebe und Fleiss getriebenes Studium der Mythen und Sagen, nicht blos der deutschen in Stand. Durchaus wollen wir nichts aufnehmen, was schon in Büchern, selbst seltenen, gedruckt zu lesen ist, es sei denn, dass wir es etwa in neuer Abweichung besser mittheilen könnten, aus welcher Ursache auch zwei oder mehr abweichende Recensionen derselben Sage mit einander gegeben werden müssen. Noten sollen keine hinzukommen als hinweisende, berichtigende und weiter nachzuforschen auffodernde, nicht aber erklärende noch untersuchende.

5. Die einzelnen Aufsätze werden so, wie sie einkommen, hinter einander abgedruckt, mit Bemerkung des Orts davon sie ausgegangen, und wenn es verlangt ist, des Namens des Einsenders, ohne alle Trennung nach Fächern, die bei der zarten, eingreifenden und alles mischenden Tradition auch am übelsten angebracht wäre; womit natürlich einer eigentlich critisch historischen Läuterung so wenig abgesprochen sein soll, als diese recht genommen bei dem gemeinen Fachwerk ohnehin nirgends bestehen kann. Selbst eine gewisse äussere Eleganz würde da unpassend verwendet werden, wo ein correcter, geringer Druck ganz am Platz ist. Den einzelnen Traditionen sollen fortzählende Numern vorgesetzt und beim Schluss jeder Abtheilung Wort und Sachregister zugefügt werden:

wir könnten im günstigen Fall alle Oster und Michaelismessen, oder doch jährlich zur Weinlese einen Band oder Heft unter dem Titel: Altdeutscher Sammler für einen mässigen Preis um so mehr ausgehen lassen, als wir vom Verleger kein Honorar verlangen, sondern nach Abzug der Kosten den Überschuss nach dem Ertrag der Zeilen unter die beitragenden Einsender pflichtmässig theilen wollen.

So fordern wir anmit jeden Liebhaber unseres Plans, welcher dessen dringende Nothwendigkeit eingesehen und für seine Gegend thätige Mitwirkung zusagt und halten will, auf, uns brieflich oder im Reichsanzeiger Namen und Wohnort zu erkennen zu geben, und so bald als möglich Mitarbeiter und Unterstützer zu erwecken, worauf wir dann, sobald sich eine hinlangende Anzahl derselben gefunden hat, nicht mangeln werden, die Namen der Theilnehmer öffentlich bekannt zu machen, an welche aus jedem Ort Deutschlands die Sendungen am bequemsten gerichtet werden. Mögen sie aus den reichen Gebirgen des nördlichen und südlichen nicht ausbleiben, woher sie aber auch kommen, sollen sie uns erwünscht sein! Vieles Gold auf Meeresgrund ist vergangen, aber auch so manch theurer Ring Jahrelang hernach im stummen Leib der Fische wunderbar unversehrt wieder gefunden worden und hat die alten Bande wunderbar erneuert. Zweige, die nach der Sündflut dürr schienen dazustehen, ergrünten, auch einer Sage gemäss, sobald Noahs Pfeil sie getroffen hatte, in neues Laub. Wir als Herausgeber können nur Fleiss und treue Handhabung anbieten, und wünschen, dass es nicht scheine, als hätten wir aus übergrossem Eifer für altdeutsche Literatur, welche nichts ist denn Bescheidenheit, irgend ohne Bescheidenheit hier gesprochen, indem wir die grösste hegen.

Schliesslich ersuchen wir die Redactionen des Morgenblatts, der Zeitung für die elegante Welt, des Freimüthigen und Reichsanzeigers unsern Plan, jedoch vollständig in ihre weitgelesenen Blätter einzurücken, zu welchem Ende wir uns die Freiheit genommen, ihnen denselben frei zuzufertigen; aber auch andere, namentlich alle provincielle Zeitschriften werden sich durch dessen Wiederholung der guten Sache und aller Gleichgesinnten Dank zuziehen.

Mit diesem Entwurf war Wilhelm Grimm durchaus einverstanden. „Einen ausführlichen vortrefflichen guten Plan zu dem altdeutschen Sammler", so schrieb er auf seines Bruders Briefblatte weiter an Brentano, „hat der Jacob verfertigt und angelegt, ich weiss nichts weiter hinzuzusetzen, als dass er mich ebenso sehr interessiert, dass, wenn er gelingt, er ebenso wichtige als ergötzliche Resultate geben muss, und dass Sie ferner mit Rat und That nach Ihrer Güte beistehen müssen." Und zum Schluss bemerkte Jacob noch: „Einfällt mir noch, ob man nicht dem guten Perthes die Aufforderung zusenden kann, zum Aufnehmen in den versprochenen Ergänzungsband des Vaterländischen Museums?" Aber hiermit verstummt auch jede weitere Erörterung des Planes und des ganzen Unternehmens zwischen den Freunden. Warum?

Die äusserliche Thatsache, dass der Briefwechsel zwischen den Berliner Freunden und Grimms für die nächste Zeit unregelmässig vorwärts ging, wirkte mit, war aber nicht entscheidend. Innere Gründe vielmehr gaben den Ausschlag. Der ganze Entwurf ist zu wuchtig, zu gründlich, zu wissen-

schaftlich-ehrlich gehalten, als dass er agitatorisch hätte benutzt werden können. Auch zu anspielungsreich für Uneingeweihte: wie z. B. der Satz von dem Ringe, der im stummen Leib der Fische wiedergefunden, die alten Bande wunderbar erneuert, auf das Volkslied „Bald gras ich am Neckar, Bald gras ich am Rhein“ hindeutet und uns zeigt, in welchem höheren Sinne es seiner Zeit in das Wunderhorn (2, 15) eingeordnet worden ist. Dem Plane wohnt für Nichtgelehrte eher etwas Hemmendes, als Hinreissendes inne. Wir heute erkennen wohl darin schon den künftigen Jacob Grimm. So, wenn er, ausser auf eine Geschichte der deutschen Litteratur oder Poesie, auch schon auf eine Geschichte der deutschen Sprache das Augenwerk richtet. Unwillkürlich polemisiert er gegen die Methode des Wunderhorns, der er mit herber Entschlossenheit die seinige entgegenstellt. Er holt in der Stelle über die Auflösungen oder Übersetzungen älterer Schriftwerke ungenannt gegen v. d. Hagen aus. Weder hatte er im ersten Streitpunkte den unbedingten Beifall seines Bruders, noch in dem zweiten denjenigen Arnims und Brentanos, die um Grimms willen doch nicht mit v. d. Hagen brachen. Gewiss blieb für die Freunde noch ein weites Gebiet zur Bethätigung gleichgearteter Gedanken und Zwecke vorhanden. In ausdrücklichem Widerspruche gegen die Aufklärung pries Jacob Grimm die abgeschlossene Kraft besonderer Stände, gegen deren Abgleichung er sich energisch erklärte, besonders aber im gleichzeitig erstandenen „Meistergesang“, wo er, im Hinblick auf die französisch-westfälischen Neuerungen, den inneren festen Bau der Handwerkszünfte verteidigt und einmal ins Feuer geraten damit herausfährt: „Auf dem Reinhalten ruht alle Reinheit . . . Das bleibt ein Grund gegen alle Mischung der Katholiken mit den Protestanten, der Christen und Juden und gar wohl der Türken.“ Auch darin zeigt sich der volkstümliche Grund seines Charakters, dass er die rein abstrakt-gelehrte „Büchergeschichte“ überwinden und zu einer lebendigen Geschichte des Volkes gelangen möchte.

Es war in der That für Arnim und Brentano nicht gut möglich, ihre Namen gedruckt unter diese Aufforderung zu setzen. Ebenso war kein Gedanke daran, dass Jacob Grimm sich zu einer anderen Auffassung verstanden hätte. So schlief die Sache ein, wenn auch für ihn nicht ohne persönlichen Nutzen. Der Wiener „Märchenbrief“ 1815 ist viel leichter abgefasst, obgleich er den Gedanken nach sich dicht an den Entwurf zum Altdeutschen Sammler hält. Jacob Grimm verlor immer mehr die Achtung vor Kollektivarbeit, die er niemals über das Mittelmass hinausreichen sah, und verspürte immer weniger Lust dazu. Er vertraute nur der eignen Kraft. Allein mit Wilhelm konnte er zusammenarbeiten. Fast allein mit ihm schrieb er die Altdeutschen Wälder, in die, Märchen und Sagen abgerechnet, manches wohl einging, das im Altdeutschen Sammler hätte untergebracht werden können.

Jacob Grimm überzeugte sich bald von der Aussichtslosigkeit des Unternehmens. Schon zu Ende 1811 sprach er sich gegen Görres (8, 265) dahin aus: „Ich hatte einmal dem Clemens einen weitläufigen Plan zu einem Deutschen Sammler gemacht, darin alle mündliche Sagen gesammelt werden sollten und ganz Deutschland in gewisse Sammelkreise geteilt war. Alles ist aber liegen geblieben.“

Friedenau bei Berlin.

Die armenische Heldensage.

Von **Bagrat Chalatianz.**

I. Einleitendes.

(Heimat, Erzähler, Technik, Einfluss fremder Sagenkreise).

Die Heimat der armenischen Heldensage ist ein kleiner gebirgiger Landstreifen am Westufer des Wan-Sees, der bei den Eingeborenen unter dem Namen Sassun bekannt ist. Die Bodenbeschaffenheit dieses Ländchens, das rings von hohen, unzugänglichen Gebirgen umschlossen und hin und wieder von dichten Wäldern bedeckt ist, und die Nähe eines unruhigen Nachbars, der Kurden, haben unzweifelhaft in der Bevölkerung einen kühnen, kriegerischen Geist grossgezogen, der auch jetzt noch in dem Kopfe eines jeden Burschen dieser Gegend aufflammt, wenn die Erzählungen vom Heldenruhm seiner Ahnen auf seine Phantasie einwirken. Der armenische Historiker Thovmà Arzrunì aus dem 10. Jahrhundert schildert die Sitten der halbwilden Bewohner des dem Sassun benachbarten Landes Chuth folgendermassen: „Ihre Behausung liegt in Höhlen, Felsgrotten, im Dickicht der Wälder, auf den Höhen des Gebirges. Sie leben in einzelnen Familien und von einander so weit entfernt, dass der laute Ruf eines kräftigen Mannes von einer Höhe herab von niemandem gehört würde, oder doch nur als Echo, das von Fels zu Fels geht. Die Hälfte dieser Leute hat sich der heimatlichen Sprache abgewandt; dies geschah infolge des entfernten Wohnens und wegen der geringen Mitteilsamkeit bei Begegnungen; auch ist ihr Ausdruck sehr ärmlich und die Worte wie aneinander geklebt; sie sind bei ihren Begegnungen oft sogar so fremd und unverständlich für einander, dass sie eines Dolmetschers bedürfen. Als Nahrung dienen ihnen einige Samenarten, hauptsächlich die sogen. Hirse, für die sie in Hungerjahren die Bezeichnung Brot haben. Sie feuchten die Hirse in ihren Wäldern mit den Füssen an, oder beuteln sie mit einer Schaufel, die mit zwei Zähnen versehen ist. Als Bekleidung dient ihnen

ein Fell, dass ihre Blösse bedeckt; ihrer Fussbekleidung geben sie die Form von Schuhen, die sie aus Ziegenfellen verfertigen. Sie begnügen sich im Sommer und Winter mit derselben Nahrung und Kleidung. Sie tragen als Waffe beständig einen Spiess bei sich, der für die wilden Tiere des Gebirges bestimmt ist. Bei einem feindlichen Überfall eilen diese Gebirgsbewohner in voller Eintracht ihren Fürsten zu Hilfe, weil sie diesen sehr ergeben sind. Infolge der geringen Festigkeit des Schnees benutzen sie hölzerne Reifen, die sie mit Stricken an die Füsse binden. Vermittelst dieser Reifen gleiten sie über den Schnee so leicht hinweg wie über die trockne Erde. Ihr Sinn ist tierisch; sie sind blutdürstig, so dass es ihnen ein Leichtes ist, einen leiblichen Bruder oder auch sich selbst zu töten. Man nennt sie 'Marodeure - Schnellläufer'; sie leben auf dem Gebirge Chuth, das Achznik von Taron trennt. Sie sind die Abkömmlinge von assyrischen Bauern, welche nach Adramel und Sanasar, den Söhnen Sanheribs, des Königs von Assyrien und Niniveh, ausgewandert sind und sich nach jenen den Namen Sanassanen beigelegt haben. Sie sind gastfreundlich und erweisen den Fremden Schutz und jedwede Ehrung.“ [1])

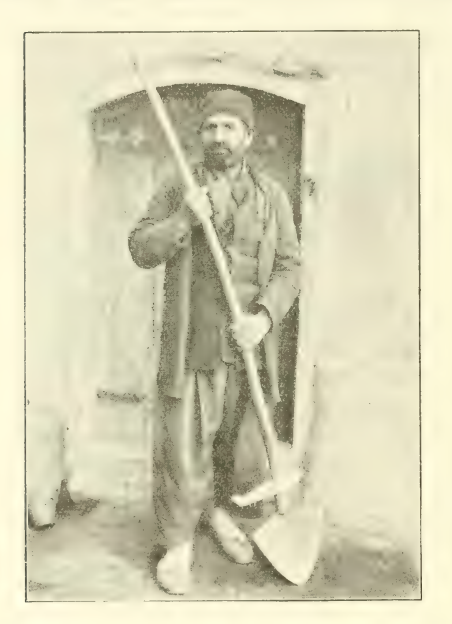
Es ist nicht verwunderlich, dass sich im Munde solcher Leute die Überlieferungen von den heimatlichen Fürsten und ihren Kämpfen gegen fremde Überfälle lange erhalten haben; ja noch heute leben jene Erzählungen in ihrer früheren Frische in den Vilayets Musch und Wan fort. Der Schauplatz all' dieser Sagen ist die 'Stadt' Sassun, worunter man, wenn die zuletzt angeführte Bemerkung unsers Historikers richtig ist, sowohl Chuth wie das heutige Sassun zu verstehen hat. [2])

Die geistigen Genüsse, an denen sich heutzutage der armenische Bauer nach Beendigung der Feldarbeiten an den langen Winterabenden erfreut, bestehen im Gesang, Anhören oder Erzählen von Märchen, Sprichwörtern und ähnlichem. Sein liebstes Thema sind jedoch die Heldensagen, die er streng vom erfundenen Märchen unterscheidet und in denen er mit aufrichtigem Glauben die Geschichte seiner Väter erblickt. Alt und Jung sammelt sich um den 'Erzähler' in einer geräumigen Hütte (Odà) und lauscht, vom Vieh nur durch eine dünne Wand getrennt, trotz der dumpfigen

1) Thovmà Arzruni, Geschichte des Geschlechtes Arzruni, St. Petersburg, K. Patkanianz, 1887, Cap. 7. S. 120—121. — Achznik und Taron sind Landschaften Grossarmeniens; das erstere grenzt im Süden an Syrien und Mesopotamien, seine Hauptstadt war Tigranocerta; Taron bildet einen Teil Turuberans und stösst im Nordwesten an den Wan-See.

2) Der erste Versuch einer Sammlung der armenischen Heldensagen rührt von dem Bischof Sruanztianz her, der 1874 die von ihm niedergeschriebene Sage von 'David dem Sassunier' herausgab. Im Jahre 1889 erschien als zweiter Versuch dieser Art 'David und Mher' von M. Abechian, 1892 zwei weitere vom Diakon Garegin Ovsepian aufgezeichnete Volkssagen 'Die Tollen des Sassun'. Endlich habe auch ich während meiner im Auftrage der Moskauer Ethnographischen Gesellschaft unternommenen Reise in das Erivanische Gouvernement und die Gegend von Kars (Russ. Armenien) ungefähr zehn Sagen niedergeschrieben. Eine derselben, die umfangreichste, habe ich in armenischer Sprache unter dem Titel 'Thelor David und Mher' 1899 veröffentlicht.

Luft mit Gier seinem Berichte von den Grossthaten der alten Helden. Fast jedes Dorf hat seinen Erzähler, der oft im weiten Umkreise bekannt ist; es sind dies aber keine professionellen Erzähler, sondern gewöhnliche Ackerbauer, Schmiede, Dorfbarbiere u. a., die alle das 'Altertum' aus dem Munde eines Vaters, Grossvaters, eines bei ihnen eingekehrten Gastes oder gar irgendwo in der weiten Fremde vernommen haben. Das beifolgende Bild stellt den berühmten Erzähler Satik dar, der in dem im Süden des Wan-Sees gelegenen Bezirke Moks mit Feldarbeit beschäftigt lebt und neben der armenischen Heldensage auch viele orientalische Überlieferungen kennt. Diese Erzähler sehen selbst ihre Thätigkeit als einen Zeitvertreib an und schmücken daher ihre Berichte öfter mit neuen selbsterfundenen Einzelheiten aus oder fügen gar einzelne Heldensagen zu einem grösseren Cyklus zusammen.



Man darf diese Gelegenheits-Erzähler nicht mit den noch jetzt im Orient verbreiteten berufsmässigen Sängern verwechseln, die Aschuchi heissen und lebhaft an die deutschen Spielleute des Mittelalters erinnern. Die Aschuchi wandern mit ihrem Sas, einer siebensaitigen Guitarre, durch Dörfer und Städte und verdienen ihren Lebensunterhalt durch Gesang und Spiel. Sie sind gerngesehene Gäste in den Häusern reicher Leute, wo sie auch ganze Tage zubringen. An grossen Feiertagen treten sie in Ortschaften auf, wo viel Volk zusammenströmt, und beginnen dann einen Wettkampf im Spiel und im Erraten von Rätselfragen; der Besiegte überreicht dem Sieger sein Instrument, das Sas. Ihr Repertoir besteht gewöhnlich aus Heldensagen (Kjer-Ogly, Schah-Ismail, Schah-Abas) und aus Liebesgeschichten (Dhar-Mirsa, Kjarami), die sie aber ausschliesslich in türkischer Sprache vortragen. — Allerdings hat es auch einstmals nach dem Zeugnis des Moses von Khorene (5. Jahrh.) berufsmässige armenische Sänger (Gusan) gegeben. Heute lebt, wie gesagt, die armenische Heldensage nur im Gedächtnis einfacher Bauern fort.

Schon aus dem Gesagten erkennt man, weshalb viele armenische Heldensagen ihren ursprünglichen Charakter grossenteils verlieren und die gewöhnliche Form von Märchen annehmen. Die Art des Erzählens ist hier dieselbe, wie sie in den orientalischen Legenden, Parabeln und Märchen üblich ist; der Anfang meistens: „Es war einmal“. Der Darstellung mangelt es an Lebendigkeit und Bildlichkeit, die Übergänge sind monoton, die Rede in die Länge gezogen. Hin und wieder jedoch schimmert eine Scene durch, welche uns mit ihrer merkwürdigen Dramatik empfinden lässt, dass wir's hier mit einer tieferen Offenbarung der Volksseele zu thun haben. Daneben haben sich jedoch auch Sagen bis auf unsre Zeit erhalten, welche Züge wirklicher Heldenepen bewahrt haben und auch kleine Partien in Liedform enthalten, die in wehmütig gezogener Art gesungen werden. Diese wertvollen Sagen heben sich deutlich von der grossen Schar der übrigen ab und zeugen durch ihre künstlerische Ausgestaltung und die harmonische Verbindung der einzelnen Teile von der hohen geistigen Schaffenskraft des Volkes.

Sie beginnen mit dem üblichen Eingangsliede, das nach einer bestimmten Melodie (aber natürlich ohne Instrumentalbegleitung) gesungen wird und die ganze Genealogie der Helden darlegt:



Zu deutsch: Ich will gedenken des Priesters Melksed,
Ich will gedenken des Sanasar,
Ich will gedenken des Bagdasar,
Ich will gedenken des Mher,
Ich will gedenken des Therlan David u. s. w.

bis zu Mher, dem letzten aus dem Geschlechte 'Pehlevan'. Dies Gedenken wiederholt sich am Anfange eines jeden Liedes, das dem Leben des einen oder anderen Helden gewidmet ist, und dient gewissermassen als Einleitung der Sage.

Nach dem Eingangsliede folgt die Erzählung in kurzen, fast abgemessenen Sätzen, so dass fast in jeder Zeile ein abgeschlossener Gedanke ruht; von selbst nimmt deshalb die Rede stellenweise Gedichtform an; auch hört man an einigen Stellen deutlich ein Silbenmass. Wahrscheinlich sind uns hier die schönsten Stellen älterer Epen erhalten. Diese liedartigen Stellen drücken gewöhnlich ein Gebet, eine Bitte, Verzweiflung, oder überhaupt irgend einen elegischen Gemütszustand des Helden oder der Heldin aus. Die Silbenzahl in ihnen ist verschieden: es begegnen uns bald Gruppen von zwölf- und zehnsilbigen Zeilen, bald von Zehn- und Acht- oder von Sieben- oder von Sechssilblern. Gern verweilt der Erzähler bei der Be-

schreibung der Rüstung des Helden, wie es ja in den Epen aller Völker üblich ist; auch führt er Berichte über irgend ein Geschehnis genau mit den Worten der handelnden Person selbst an. Und gerade durch diese Wiederholungen und durch die oft hochkünstlerische Reize bietende Schilderung von Kampf- und Todesscenen erreicht die Erzählung die Wirkung von Poesie. Jeder Held, jeder Teil der Rüstung hat sein besonderes Epitheton; so heisst David 'der Schnarrer' (weil er sich in der Kindheit die Zunge verbrannt hatte), sein Vater, der ältere Mher 'der Löwenkämpfer', Owan, der Oheim Davids — 'der Stimmgewaltige'. Es kommen auch einfache Zunamen wie 'der stimmgewaltige Sänger', 'der kleine Spatz', 'der mächtige Krieger' u. a. vor. Die Helden von Sassun tragen den charakteristischen Namen 'die Tollen'. Die Rüstung Davids besteht aus einem 'blitzschleudernden Schwert', einem 'goldenen Helm', einem 'goldenen Gürtel'; auch trägt er 'Faltenstiefel' und schwingt sich in einen 'perlmutternen Sattel'. Diese Epitheta sind mit der Benennung von Personen und Dingen so verwachsen, dass sie in dieser Verbindung in allen Sagenfassungen auftreten.

Wir haben endlich noch von dem Eindringen fremder Sagenelemente in die armenische Volkstradition zu reden. Der grössere Teil der armenischen Heldensagen ist in den russischen Grenzdistrikten aus dem Munde der aus dem türkischen Armenien Übergesiedelten niedergeschrieben worden. Diese Erzähler sind zumeist in Russland geboren; ihre Bekanntschaft mit dem heimischen Sagenschatze rührt aus den Berichten ihrer Väter und Grossväter her, die eine Fülle von Traditionen aus der Heimat mit in die Fremde gebracht hatten. Dieser Umstand bewirkte, dass die Sagen einer gewissen Umwandlung oder Entstellung anheimfielen, dass insbesondere eine künstliche, wenn auch unbewusste Vereinigung verschiedener Sagenkreise stattfand. So erscheinen bei einigen Erzählern als Fortsetzer des sassunischen Heldengeschlechtes die iranischen Helden Rustem, Fahramas, Burse, Bedschan u. a.[1]) Der letztere tritt in einigen Varianten sogar als 'Oheim' Davids auf. Auch die Stadt Sassun, die in den armenischen Märchen so oft erwähnt wird, spielt hier ihre Rolle weiter. Diese Vermengung haben wir als das Ergebnis einer im Gedächtnisse des Volkes geschehenen Begegnung zweier Heldenepen anzusehen, die einander in den sittlichen und physischen Zügen der in ihnen beschriebenen Pehlewanen (d. h. Helden) nahe kommen. Die Popularität des iranischen Epos unter den Armeniern, die wir als eine wichtige Thatsache konstatieren müssen, hat ihre Früchte getragen: der armenische Volksheld erhielt das Gepräge der iranischen Helden und blieb dabei der Liebling seines Volkes.

1) Näheres darüber in meiner Abhandlung: 'Die iranischen Helden im armenischen Volke' in der russischen Zeitschrift „Ethnographische Übersicht", herausg. von der Kais. Ethnogr. Gesellschaft, Bd. 45 (Moskau 1900).

II. Inhalt der einzelnen Sagenkreise.

1. Sanasar und Aslimelik.

Der König Senekerim belagert Jerusalem. Sein Heer wird von den Engeln aufgerieben, und er selbst rettet sich mit knapper Not auf einem Kamel, wobei er das Gelübde thut, dem obersten Gotte seine beiden Söhne, Sanasar und Aslimelik zu opfern, wenn er glücklich nach Hause komme. Aber ihre Mutter, die eine heimliche Christin war, hatte es erfahren und beeilte sich, beide Söhne in ein fremdes Land zu senden. Wohin aber auch die beiden Brüder kamen, überall ward ihnen die Unterkunft verweigert, sobald sie den gefürchteten Namen ihres Vaters nannten. Sie beschliessen nun, ihre Abstammung zu verschweigen und nennen sich fortan nur 'Wanderer'. Bald stossen sie auf einen reissenden Gebirgsfluss, der sich in einen grossen Fluss ergiesst. An jener Stelle legen sie eine Festung an. Schliesslich finden sie gastliche Aufnahme bei einem 'westlichen' Könige und nehmen bei ihm Dienste. Da der König die Kräfte seiner neuen Krieger prüfen will, schlägt er ihnen einen Kampf mit seinen Mannen vor. Die beiden Helden überwinden all' ihre Gegner und jagen selbst dem Könige grossen Schrecken ein. Um sich der beiden gefährlichen Fremden zu entledigen, befiehlt er ihnen, sein Land zu verlassen. Jetzt erinnern sie sich an die von ihnen in den Bergen angelegte Festung und bitten sich vom Könige einige Dutzend Familien aus, um eine Stadt an jenem Orte zu erbauen. Der König gewährt ihnen froh die Bitte, giebt sogar seine Tochter dem Sanasar zur Frau und nennt jene Festung Sassun[1]).

Der oberste Götze des Vaters lässt nun aber dem Aslimelik keine Ruhe. Er erscheint in jeder Nacht dem jungen Helden in Gestalt eines Bockes und blökt am Kopfende seines Lagers. Aslimelik entschliesst sich, nach Hause zurückzukehren. Der hocherfreute Vater führt den Sohn in den Tempel und befiehlt ihm, eine Niederwerfung vor dem Gotte zu machen, bevor er ihn opfere. Der junge Held fragt nun den Vater, indem er sich unwissend anstellt, wie jene Niederwerfung zu machen sei. Kaum aber hat sich der König zur Erde geneigt, als ihm der Sohn mit einem Streiche seines Schwertes den Kopf vom Rumpfe trennt. Er zerstört dann alle Götzenbilder und besteigt selbst den Thron.

2. Der ältere Mher.

Dem Sanasar ward ein Sohn geboren, der Mher genannt ward. Als dieser 15 Jahre alt war, erschien im Lande ein schrecklicher Löwe, der

1) Sassun heisst nach der Etymologie des armenischen Volkes „Pfeiler auf Pfeiler" (Sun = Pfeiler). Dies ist einer der Versuche, die dunkle Benennung jener Ortschaft zu erklären.

allen Verkehr unmöglich machte. Eine grosse Teuerung trat ein. Der junge Mher erbietet sich nun zum Kampfe mit dem Raubtier und reisst es, ähnlich dem biblischen Simson, in zwei Stücke, die er zu beiden Seiten des Weges niederlegt. Er wird deshalb 'der Löwenbezwinger' genannt.[1]) Nach vollbrachter Heldenthat sucht er den Onkel Aslimelik auf. Aus seinen Beziehungen zu einer Witwe entspringt ein Sohn, der Msramelik genannt wird. Bald kehrt er wieder nach Sassun zurück.

Auf Drängen des Volkes sucht nun Sanasar eine Braut für den Sohn. Im Verein mit seinem Schwiegervater und dessen Vezier begiebt er sich zu Thewa-Thoros in die Festung Manskerta, um die Hand seiner Tochter zu erbitten, findet ihn aber nicht vor. Sie folgen nun seinen Spuren bis nach Wan, Erserum und Kars, wo Thewa-Thoros noch vor ihrer Ankunft schnell Festungen anlegt. Endlich stossen sie in Manskerta auf Thewa. Nachdem dieser den Zweck ihrer Reise vernommen, vermählt er ohne Bedenken seine Tochter mit Mher und giebt ihnen den „Oheim Thorosik" als Geleiter der Braut mit.

Aus dieser Ehe entsprangen drei Söhne: der Feigling Wego, das kleine Spätzlein und David. Nach Sanasars Tode wurde Mher sehr arm und ging mit seinen Söhnen nach Mesr zu Msramelik, der unterdes den Aslimelik erschlagen und die Regierung an sich gerissen hatte. Mher übergab ihm seine Söhne, trat ihm auch auf sein Verlangen einen Teil seiner Länder ab und starb selbst aus Gram.

3. David.

Den reichsten Abschnitt der armenischen Heldendichtung bilden die Sagen von David und seinem Sohne Mher. Diese sind uns in zwei Redaktionen erhalten: die erste, die wohl fern von dem Schauplatze der Erzählung aufgezeichnet worden ist, zeigt viele märchenhafte Züge, die offenbar durch den Einfluss fremder Erzählungen eingedrungen sind; die zweite, in der Heimat der Helden entstandene Redaktion hat den epischen Charakter der Heldensagen ziemlich treu erhalten und zeichnet sich durch die Lebhaftigkeit der Erzählung, die Plastik der Bilder und vor allem durch ihre Einheitlichkeit aus. Ich will mit der zweiten Fassung beginnen.

1) Diese Heldenthat des älteren Mher wird in der Mehrzahl der Varianten nicht angeführt. Mher spielt übrigens eine sehr unbedeutende Rolle und stirbt in Armut.

Berlin.

(Fortsetzung folgt.)

Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen.

Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde.

Von **Karl Dieterich**.

Das Gemüts- und Phantasieleben der heutigen Balkanvölker darf in den weitesten Kreisen unserer Gebildeten immer noch als eine terra incognita im vollsten Sinne des Wortes gelten. Zumal die Erkenntnis, dass diese Völker im geschichtlichen wie im geistigen Sinne eine Einheit bilden, ist erst wenigen zum Bewusstsein gekommen und wird zudem noch durch die beständigen politischen Eifersüchteleien jener Völker erschwert. Unter den Deutschen sind es nur einige gelehrte Forscher, die durch ihre Studien auf dieses Gebiet geführt worden sind und seinen Kulturzusammenhang und dessen Ursache erkannt haben. Es seien nur die Urteile zweier hervorragender Forscher angeführt, die durch ihre Studien auch dieser Einsicht den Weg gebahnt haben, nachdem schon lange vorher W. Müller auf die Übereinstimmungen zwischen der griechischen und serbischen Volkspoesie aufmerksam gemacht hatte. Der eine, der durch seine vergleichenden Forschungen auf dem Gebiete der Balkansprachen hochverdiente, leider zu früh dahingegangene Gustav Meyer sagt hierüber, zunächst mit Rücksicht auf die Griechen: „Durch ihre politische und ihre Kulturgeschichte sind die byzantinischen Griechen ebenso wie die heutigen zunächst mit den übrigen im Laufe des Mittelalters auf der Balkanhalbinsel zur Geltung gelangten Völkerschaften und weiter mit den Orientalen zu einer Kultureinheit zusammengeschlossen.“[1]) Und der Erforscher des geistigen Lebens des Zeitalters, das uns den Schlüssel zum Verständnis dieser Verhältnisse giebt, der Byzantinist Krumbacher, betont gelegentlich der Besprechung eines noch zu nennenden Werkes die Thatsache, „dass alle Völker der Balkanhalbinsel mit den östlich und westlich vorgelagerten Inseln und einem grossen Teil Kleinasiens in eine grosse Kultureinheit zusammengeschlossen sind, deren historisches Fundament das einstige byzantinische Reich und deren Kitt das orthodoxe Bekenntnis bildet.“[2])

Noch viel weniger verbreitet als in Deutschland ist diese Erkenntnis aus begreiflichen Gründen bei den Balkanvölkern selbst. Hier scheint nur der bulgarische Ethnolog und Folklorist J. Schischmanow in Sofia eine rühmliche Ausnahme zu bilden, wenn er ebenfalls spricht von „der vielfachen Ähnlichkeit der Kultur, in den Sitten und Gebräuchen aller Balkanvölker, die trotz der verschiedenen ethnischen Abstammung in vielen

1) Byzantinische Zeitschrift 3, 396.
2) Byzantinische Zeitschrift 8, 557.

Fällen fast zur Identität wird . . ."[1]) Derselbe Forscher hat nun diesen Satz auch auf die Volkspoesie angewendet, und zwar hat er mit anerkennenswerter Objektivität als die Quelle ihrer zahlreichen Übereinstimmungen die griechische Volkspoesie bezeichnet[2]), während es bisher vielmehr üblich war, dieser einen slavischen Charakter zuzusprechen.[3]) Diese Streitfrage scheint mir jedoch noch lange nicht entschieden zu sein; es soll darauf hier auch nur gelegentlich eingegangen werden. Der Hauptzweck dieser Studie ist vielmehr der, zunächst einmal die hauptsächlichsten gemeinsamen Elemente in den Volksliedern der Balkanvölker zusammenzustellen, soweit sie in Ausgaben oder Übersetzungen vorliegen und mir zugänglich waren.[4]) Zugleich soll damit versucht werden, eine Forderung zu erfüllen, die wiederum Gustav Meyer zuerst und zwar vor bald 20 Jahren erhoben und also formuliert hat: „Alle die verschiedenen, auf der Balkanhalbinsel neben- und untereinander wohnenden Stämme, die Serben, Bulgaren, Albanesen und Griechen[5]), erfreuen sich einer sehr reichen Volkspoesie, in welcher im Gegensatze zu andern Völkern das epische Volkslied ganz besonders kultiviert erscheint. Es ist eine für die Völkerpsychologie ganz besonders interessante Aufgabe, das Gemeinsame, das den Liedern dieser vier Völker eigen ist, herauszusuchen und darzustellen."[6])

Diese, wie es scheint, in den Kreisen der Volksforscher gänzlich unbeachtet gebliebenen Worte enthalten nun auch das Thema zu der nachfolgenden Studie, die es versuchen will, eine Übersicht dieser gemeinsamen

1) Indogerman. Forschungen 4, 416f.

2) Indogerman. Forschungen 4, 420, Anm. 1.

3) So z. B. R. F. Arnold, Euphorion, 2. Ergänzungsheft S. 135f. Dieser hat ebenda, wenn ich nicht irre, zum erstenmal, auch die Bezeichnung „Balkanstil" gebraucht.

4) Originale konnte ich nur für die griechischen Volkslieder benutzen; doch suchte ich mich, um dem Leser möglichst Gelegenheit zur Nachprüfung zu geben, auf die Übersetzung von H. Lübke zu beschränken. Für die übrigen musste ich mich an Übersetzungen halten, und zwar für die serbischen an die Sammlung von Talvj, für die bulgarischen an die von Strauss, für die macedo-bulgarischen an die von Rosen und für die macedo-rumänischen an die Proben in G. Weigands Reisewerk (Die Aromunen). Die albanesischen Lieder musste ich aus verschiedenen Werken zusammensuchen, die an den betreffenden Stellen citiert werden. Dabei sei gleich auf eine äusserst merkwürdige und für sämtliche Balkanvölker gültige Thatsache hingewiesen, dass nämlich die poetisch begabtesten Teile dieser Völkerstämme ausserhalb der politischen Grenzen ihrer Staaten zu finden sind: die schönsten serbischen Lieder stammen nicht aus dem Königreich Serbien, sondern aus der (österreichischen) Hercegowina; die besten rumänischen aus (dem ungarischen) Siebenbürgen, die poetischsten bulgarischen aus (dem türkischen) Macedonien und die eigenartigsten griechischen Lieder aus Epirus, Kreta (nebst den kleinasiatischen Inseln) und Cypern. Man sieht daraus, wie wenig sich die von den Diplomaten festgesetzten politischen Grenzen dieser Länder mit ihren nationalen decken!

5) Nur die damals von der Wissenschaft noch nicht 'entdeckten' macedonischen oder Südrumänen fehlen in dieser Aufzählung. Sie sind erst durch G. Weigand der Forschung erschlossen worden, der sie als Aromunen bezeichnet.

6) Essais und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde 1, 79f.

Elemente zu geben. Diese erstrecken sich nun ebenso auf ganze poetische Stoffkreise, auf die poetischen Anschauungen sowie auf die poetischen Ausdrucksmittel, auf Bilder und Figuren, auf Metrik und Melodie.

1. Die Stoffe.

Vier Sagenkreise sind es, die bei sämtlichen Balkanvölkern einen poetischen Widerhall geweckt und sich in balladenartigen Liedern erhalten haben, die Sagen vom toten Bruder, vom Bau der Artabrücke, vom Digenis Akritas und von Hero und Leander.

Die erste Ballade ist nichts als eine Spielform der über ganz Europa verbreiteten Lenorensage, die sich in zwei grosse Gruppen getrennt hat, in die Sage vom toten Bräutigam und in die vom toten Bruder. In der letzteren Gestaltung ist sie von den Balkanvölkern ausgebildet worden; es ist eine ins Versöhnliche und Familiäre übersetzte Fassung des ursprünglich wohl rein vampyristischen Stoffes.[1]) An die Stelle des Motivs der Rache für die gestörte Grabesruhe des toten Bräutigams durch seine überlebende Braut tritt einerseits das Verhältnis von Bruder und Schwester, andererseits das von Mutter und Kindern. Die Schwesterliebe steht im Vordergrunde bei den Serben und Bulgaren, die Mutterliebe bei den Griechen und Albanesen. — Gemeinsam ist sämtlichen dieser Balkanlieder folgendes: eine Mutter hat neun Söhne und eine Tochter. Diese wird in die Fremde verheiratet, die neun Brüder sterben an der Pest oder in der Schlacht; der jüngste Bruder, der die Heirat befürwortet hatte, wird wieder ins Leben zurückgerufen und begiebt sich zur Schwester, die mit ihm zur Mutter heimkehrt; Mutter und Tochter umarmen sich und fallen dann tot nieder.[2]) Abweichungen treten in der Motivierung des Totenritts hervor: während in dem serbischen Liede der jüngste Bruder durch Gott belebt wird und seine Schwester besucht, ohne sie mitnehmen zu wollen, also nur um das gegebene Versprechen zu erfüllen, fügen die Lieder der drei übrigen Völker das Motiv der Mutterliebe hinzu, da hier die Mutter den jüngsten Sohn, der allein die Verheiratung der Tochter gebilligt hat, bei Androhung ihres Fluches aus dem Grabe ruft und ihn die Schwester holen heisst. — Es sind also in sämtlichen Liedern vier, ursprünglich wohl getrennte Motive vermischt, von denen je zwei zusammengehören: die

1) St. Hock, Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Litteratur 1900 (= Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte, Heft 17) hat Bürgers 'Lenore' in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt. [Erich Schmidt, Charakteristiken 1. Reihe, 2. Aufl. 1902, S. 189—238, besonders 218.]

2) Dies ist etwa der Grundriss der Handlung, wie er sich darstellt in dem serb. Liede von Jovan und Jelica (Talvj 1, 295ff.), dem bulgar. von Jana und des Bruders Geist sowie von Elin Doika (Rosen S. 116 und S. 247; vgl. Strauss S. 457f.), womit auch die von Stana und der Sonne (Rosen S. 59) und von Mitre und der Pest (Rosen S. 111) zu vergleichen sind, in dem griech. von der nächtlichen Reise (Lübke S. 254), in dem albanes. Unteritaliens (W. Kaden, Ital. Wunderhorn S. 126) und in dem südrumänischen von der Pest (Weigand, Aromunen 2, No. 96).

Schwesterliebe, die sich äussert in dem Versprechen der Brüder, ihre Schwester zu besuchen (serbisch) und die Mutterliebe, die sich äussert in dem Befehl an den toten Sohn, die Schwester zurückzuholen (bulgar., griech., alban.). Man kann deutlich beobachten, wie beide Motivgruppen miteinander ringen: in dem serbischen Liede ist anfangs von der Mutter überhaupt keine Rede, sondern erst am Schluss, wo sie über die Rückkehr der Tochter sehr erstaunt ist; die Brüder verheiraten vielmehr die Schwester, und die Auferweckung des jüngsten Bruders durch Gott sowie der Wunsch Jelikas, mit ihm heimzukehren, ist ganz unmotiviert und nur zu verstehen, wenn der Wunsch der Mutter vorhergeht. In dem bulgarischen Liede figuriert denn nun auch diese wenigstens als indirekte Triebfeder der Handlung: sie flucht dem toten Sohne, fordert ihn aber noch nicht auf, die Schwester zu holen; sondern es wird, wie in dem serbischen, noch Gott als treibende Kraft vorgeschoben. Erst in dem griechischen und albanesischen Liede ist alles klar: der Fluch der Mutter allein weckt den toten Konstantin, der ihr nun die Schwester zurückbringt.

Es ist seltsam und lehrreich zu beobachten, wie lange man das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis dieser Fassungen verkannt hat: nicht weniger als fünf namhafte Forscher haben sich lange darum gestritten, bis dann ein sechster die Frage zur Entscheidung brachte. Es handelte sich darum, festzustellen, ob die slavischen (serb. und bulgar.) oder die griechischen (und albanesischen) Lieder die ursprünglichen seien. Die erste Annahme wurde vertreten von dem deutschen Slavisten Wollner und dem griechischen Philologen Psichari, die zweite, von dem griechischen Folkloristen Politis, dessen Begründung jedoch gleichfalls zum Widerspruch herausforderte.[1]) Wollner stellte das serbische Lied über alle anderen und sah in ihm die ursprüngliche Version, weil darin das der serbischen Poesie besonders eigene Motiv der Bruderliebe vorkomme.[2]) Mit demselben Recht könnte man sagen, das griechische Lied verherrliche die Mutterliebe. Man braucht aber auch garnicht lange zuzusehen, um zu bemerken, welches die ältere Gruppe ist. Bedenkt man, dass bei den Griechen eine grosse Anzahl dieser Lieder aus den verschiedensten Gegenden erhalten ist (Politis führt allein 16 Varianten an), bei den Serben dagegen nur eins, und vergleicht man den ganzen Ton beider Liedergruppen, so sieht man bald, dass die Unursprünglichkeit auf seiten des serbischen Liedes liegt; es zeigt starke Spuren christlich-theologischer Einwirkung, und besonders die unverstandene und unverständliche Vermischung der Motive des Besuchens und des Zurückholens der Schwester, die durch das Eingreifen zweier Engel mühsam zusammengehalten werden, liegt auf der Hand. Das hat inzwischen auch Wollner erkannt, der in einer Besprechung einer

1) Eine übersichtliche Darstellung dieser Streitfrage mit reicher Litteratur gab K. Krumbacher in der Ztschr. f. vergl. Litteraturgesch. 1, 214ff. (1887).

2) Archiv für slav. Philol. 6, 259ff.

russischen Arbeit über den Gegenstand[1]) ausdrücklich erklärte, dass der Vorzug der Logik den griechischen und bulgarischen Liedern gebühre. Die weiteren Folgerungen aber hat er daraus noch nicht gezogen. Dies blieb erst dem schon genannten Bulgaren Schischmanov vorbehalten, der zuerst in einem deutschen Aufsatze über das bulgarische Lied[2]), dann in einer umfangreichen und mustergültigen vergleichenden Untersuchung in dem Jahrbuch des bulgarischen Unterrichtsministeriums[3]) unter Heranziehung sämtlicher auf der Balkanhalbinsel bekannter Versionen des Liedes zu dem Schluss kam, dass die Priorität dem griechischen Liede zukomme, wenigstens dem bulgarischen gegenüber. Danach ist also die Verbreitung des Stoffes gerade in umgekehrter Richtung verlaufen, als man früher annahm, nämlich von Süden nach Norden.

Eine merkwürdige Änderung ist in mehreren Versionen mit dem Schlusse des Liedes vor sich gegangen, und zwar findet sich diese nicht nur, wie man gemeint hat, in den griechischen Liedern, sondern auch in denen der übrigen Balkanvölker, nämlich die Verwandlung der Tochter, zuweilen auch der Mutter[4]), in einen Kuckuck (bei den Slaven) oder eine Eule (bei den Griechen), die den Tod ihrer Brüder bejammert. Vielleicht hat man es hier mit einem Überrest der Philomelasage zu thun. In zwei griechischen Varianten aus Lakonien glaubt die Mutter der anklopfenden Tochter nicht, dass sie es sei, worauf diese in Verzweiflung gerät und Gott bittet, er möchte sie in eine Eule verwandeln, was dann auch geschieht. Und ganz ebenso bittet im südbulgarischen Volksliede[5]) die Jana, die sich verirrt hat und ihren Bruder sucht: „Höre, Herrgott! lieber Herrgott! Mach mich, Gott, zu einem Vöglein, grauen Vöglein, einem Kuckuck!“ Ebenso bringt dem im Gefängnis schmachtenden Grujo sein Falke die Botschaft, dass auf seinem Hofe daheim drei Kuckucke sitzen, woran Grujo sogleich erkennt, dass es seine Mutter, sein Weib und seine Schwester sind.[6]) Kommt dieses Motiv auch nicht selbst in den bulgarischen Liedern vor, die dem griechischen entsprechen, so doch unter ähnlichen Umständen. Dagegen wird in dem serbischen auf dieses Motiv wenigstens undeutlich angespielt, und zwar ist es hier die Mutter, von der es heisst:

Aber als sie (die Tochter) nahe kam der Wohnung,
Horch! da schrie ein Kuckuck aus dem Hause.
Doch es war kein grauer Kuckuck drinnen;
Sondern ihre greise Mutter war es.[7])

1) Byzant. Zeitschrift 3, 175 ff.

2) Indogerm. Forschungen 4, 412 ff. Vgl. Byzant. Zeitschrift 4, 184.

3) Sbornik za narodni umotvorenija nauka i knižnina Bd. 13 (1896) und 15 (1898) 449 ff. und 2. Abt., 1 ff. Vgl. Byzant. Zeitschrift 6, 189 f. und 8, 557 f.

4) So bei Rosen S. 248.

5) Bei Rosen S. 39.

6) Rosen S. 207 f. Ganz ähnlich in einem serbischen Liede bei Talvj 2, 86 (Mutter, Schwester und Gattin), wozu die Anm. 4 auf S. 380 zu beachten ist.

7) Talvj 2, 298.

Und als die Mutter geöffnet hatte, schrie und ächzte sie wie ein Kuckuck.

Wie eine lediglich auf das Verhältnis von Mutter und Tochter reduzierte Reminiscenz an unser Lied mutet ein ruthenisches Volkslied an, in dem ebenfalls das Verwandlungsmotiv wiederkehrt, jedoch nur zum Zwecke des Wiederfindens, nicht erst als Folge eines traurigen Ereignisses. Da es gewiss nur wenig bekannt ist (ich entnahm es der auch durch Mitteilung volkskundlichen Stoffes verdienten litterarischen Halbmonatsschrift 'Aus fremden Zungen', Jahrg. 1894, I. 263), so setze ich es ganz her und hebe die übereinstimmenden Stellen durch Sperrdruck hervor:

Die Tochter.

Einen Gatten die Mutter gab,
Sprach: „Und dass dich Gott bewahr'!
Wird dein Glück in Blüte stehen,
Will ich, Tochter, dich wiedersehen
Über sieben Jahr'."

Tage blieb ich und Wochen lang,
Trübe wurden Aug' und Wang';
Trug der Ehe harte Leiden,
Musste die liebe Heimat meiden.
Ach! mir ward so bang!

Und ich hielt es, ich hielt's nicht aus,
Ward ein Kuckuckweibchen grau,
Flog im Vogelkleid von dannen
Zu des Heimatwaldes Tannen,
Zu der Heimatau.

Vor der Eltern Haus ich rief,
All mein Weh zu wissen gab,
Dass vor meinem Lied, dem kranken,
Schneeballs weisse Blüten sanken
Auf das Moos herab.

Vor die Schwelle die Mutter trat,
Musste weinend denken mein:
„Bist ein Vöglein — scheide wieder,
Bist mein Kind du — komm hernieder,
Komm zur Mutter dein!"

So ist in den verschiedenen Fassungen des Liedes die ganze Wandelskala in dem Verhältnis der Verwandten vertreten: in der serbischen das von Schwester und Brüdern, in der ruthenischen das von Mutter und Tochter, in der bulgarischen sowie besonders in der griechischen das von beiden zusammen. Schon aus diesem Ineinandergreifen der beiden Verwandtengruppen aber und des dadurch hervorgerufenen dramatischen Konfliktes scheint mir hervorzugehen, dass darin die ursprüngliche Fassung sich darstellt.

Vielleicht wäre man eher zu einem übereinstimmenden Ergebnis über die Herkunft dieses Liederkreises gelangt, wenn man ihn im Zusammenhang mit einem anderen betrachtet hätte, nämlich der ebenfalls auf dem ganzen Balkan verbreiteten Ballade vom Bau der Artabrücke.[1]) Doch

1) Vgl. Lübke, Griech. Volkslieder S. 265; Rosen, Bulgar. Volksdichtungen S. 208; Strauss S. 407; Talvj, Volkslieder der Serben 1, 78; Dozon, Contes albanais p. 235; Weigand, Die Aromunen No. 95. Vielleicht gehört die Ballade bei Lübke S. 246 (Die Lamie) ebenfalls in diesen Zusammenhang. [R. Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder 1894 S. 36: 'Eingemauerte Menschen'.]

scheint über dieser ein ähnliches Geschick zu walten, wie über dem vorigen, dass nämlich sein Ursprung nicht richtig erkannt worden ist: die Resultate der darüber vorliegenden Untersuchung[1]) lassen sich daher vielleicht an denen über das erste Lied kontrollieren und berichtigen. Der Handlung der Ballade, die wohl als bekannt gelten darf, liegt der weitverbreitete Aberglaube zu Grunde, dass zum glücklichen Gedeihen eines Bauwerks der Ortsgeist durch ein Menschenopfer, und zwar durch Einmauerung eines Menschen, versöhnt werden muss. In diesem Falle ist es die Gattin des Obermeisters, die zum Opfer ausersehen ist. Sie kommt, dem Manne das Essen zu bringen, wird in die Tiefe gelockt und dort lebendig eingemauert. Dieses Gerippe der Handlung wird nun bei den verschiedenen Völkern verschieden umkleidet. Es lassen sich da, wenn man nur die Hauptmomente ins Auge fasst, zwei grosse Gruppen unterscheiden: eine südliche (griechisch-albanesisch-südrumänische) und eine nördliche (slavisch-dakorumänische) Gruppe. Der ersten ist gemeinsam der Bau einer Brücke über die Arta, die Vorspiegelung eines dem Meister in den Brückenpfeiler gefallenen Ringes, um seine Frau hineinzulocken (so auch in den bulgarischen Liedern) und der Fluch der Frau. Der zweiten Gruppe ist eigentümlich der Bau einer Stadt oder Burg, die freiwillige Aufopferung der Frau, ihre Bitte, eine Öffnung in der Mauer zu lassen, damit sie ihr Kind säugen könne (dies letzte Motiv auch in den südrumänischen und albanesischen Liedern).

Es ist nun merkwürdig, wie eng sich bei der Untersuchung nach dem Ausgangspunkt dieses Liederkreises der Forscher in der Methode wie in den Ergebnissen berührt mit denen des Liedes vom toten Bruder: hier wie dort arbeitete man mit wesentlich ästhetischen und ethischen Erwägungen, und zwar stand hier dem Slavisten das serbische, dort dem Rumanologen das rumänische (allenfalls das serbische) Lied am höchsten, was in beiden Fällen zugleich als Beweis für das höchste Alter gelten soll. Und hier wie dort wird übersehen, dass diese angeblich ältesten Fassungen in den wenigsten Varianten verbreitet sind: die serbische vom toten Bruder und des von der Artabrücke nur in je einer, die rumänische des letzteren Liedes in zwei verschiedenen, während die griechischen Varianten vom toten Bruderliede sich auf 16, die des Brückenbaues bei Arta immerhin auf fünf belaufen. Ist nun auch diese Zahl nicht ohne weiteres zwingend, weil nicht so erdrückend gross wie bei dem ersteren Liede, so hat man doch zwei andere Punkte übersehen, die auch hier dem griechischen Liede die Priorität zusichern, nämlich erstens, dass das Lied allgemein als das vom Bau der Artabrücke zitiert wird, nicht als das der Erbauung von Skutari (Serbien, Albanien) oder des Klosters Argeš

1) K. **Schladebach**, Die Ballade von der Artabrücke in den Jahresberichten des Instituts für rumänische Sprache in Leipzig Bd. I, S. 79—121.

(Rumänien), zweitens, dass in sämtlichen fünf griechischen Versionen der Fluss die Arta ist, auch in der von Trapezunt und Kreta, dass also die Sage bei den Griechen so alt und bekannt sein muss, dass man sie auch in den entlegensten Gegenden nicht zu lokalisieren brauchte. Wie wenig autochthon dagegen die (dako-)rumänischen Versionen sein können, ergiebt sich schon daraus, dass die eine sich an das Kloster Argeš, die andere sich an das Schloss Bareau knüpft, ferner daraus, dass der Bau im Auftrage des Kaisers geschieht, endlich nicht zum wenigsten daraus, dass selbst diese zwei Varianten viel weniger differenziert sind als die fünf griechischen. Gewiss ist anzuerkennen, dass die slavisch-rumänischen Fassungen eine menschlich edlere Gesinnung aufweisen als die griechischen, sowohl bei dem Meister, der nicht zu einer List greift, als auch bei seiner Frau, die sich freiwillig opfert und in rührender Mutterliebe nur um eine Gelegenheit zum Säugen ihres Kindes bittet;[1]) doch ist dieses Zeichen höherer innerer Kultur eher ein Beweis für das geringere Alter dieser Fassungen und kann daher bei der Ursprungsbestimmung nur negativ wirken. Ganz offenbar wird dies an dem nur in der einen rumänischen Version vorkommenden Motiv der Bestrafung des Meisters, das zwar dem modernen Empfinden durchaus entspricht, aber eben darum erst aus moralischer Reflexion hervorgegangen ist und nicht ursprünglich sein kann.

Ein dritter Sagenkreis, von dem ich wenigstens annehme, dass er trotz verschiedener Ausgestaltung bei Griechen und Slaven einen gemeinsamen Ursprung hat, knüpft sich an die Namen zweier volkstümlicher Heldengestalten, an den des Digenis Akritas bei den Griechen und an den des Marko Kraljević (d. h. Königssohn von Kral, König) bei den Slaven. Trotz der verschiedenen Namen weisen die über sie umlaufenden Lieder so auffallende Übereinstimmungen auf, dass die Annahme eines inneren Zusammenhanges nahe liegt. Freilich ist zu bemerken, dass die Marko-Lieder bei den Serben und Bulgaren[2]) weit zahlreicher und verbreiteter sind als die Digenis-Lieder bei den Griechen.[3]) Diese haben sich nur in einigen Gegenden erhalten, in Epirus, Cypern und Trapezunt. Jene dagegen sind Gemeingut des ganzen Volkes. Schon darum, wie aus dem anderen Grunde, dass der Kern der Digenis-Sage in Kleinasien zu suchen ist,[4]) wird es zwar wenig wahrscheinlich, dass eine Beeinflussung stattgefunden hat, es sei denn, dass die Bulgaren bei ihren vielen und engen

1) Schladebach hat übersehen, dass es noch eine bulgarische Fassung giebt (Strauss S. 407), in der das Motiv des Ringes und des Kindes sich kreuzen. In dem ersteren ist sie offenbar durch das griechische, in dem letzteren durch das serbische Lied beeinflusst.

2) Talvj 1. 143f. Strauss S. 32ff., 304f.

3) Lübke S. 273—277.

4) Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt. [2] § 358, sowie die hübsche Charakteristik, die G. Wartenberg in der Beilage zur Allg. Ztg. (1899 No. 30) und in einem Programm des Lessing-Gymnasiums Berlin 1897) von dem Heldengedicht des Digenis Akritas giebt.

Berührungen mit Byzanz, dem sie schliesslich unterlagen (1018), die Sage von den Griechen übernommen, dann selbständig ausgestaltet und auch den in vielfache Beziehung zu ihnen getretenen Serben überliefert haben. Dabei ist auch zu bedenken, dass die Digenis-Sage litterarisch fixiert war, die Marko-Sage dagegen sich nur mündlich fortpflanzte, sowie dass der historische Marko im 14., der historische Digenis im 10. Jahrhundert gelebt haben soll. Wie es sich jedoch auch damit verhalten mag, so scheint es mir zu weiterer Anregung doch ratsam, einige der hervorstechendsten ähnlichen Züge beider Sagenfiguren hier zusammenzustellen.

Digenis wie Marko sind keine eigentlichen Nationalhelden wie Roland und der Cid, sondern halb sagenhafte Volkshelden wie Herakles oder Beowulf; beide stehen im Dienst von byzantinischen Kaisern, Digenis in dem des Lekapenos, Marko in dem Konstantins d. Gr. und seiner Gattin Helena. In beiden Sagenkreisen spielen die Sarazenen (Araber) hinein: im Digenisepos raubt ein syrischer Fürst die Tochter des kaiserlichen Strategen Andronikos, die Mutter des Helden; im Markoliede hält ein arabischer Fürst um Konstantins d. Gr. Tochter an, die dann Marko befreit. Digenis und Marko gewinnen ihre Gattinnen durch Brautraub; beide sind grossmütig: jener nimmt von seinem Schwiegervater keine Mitgift, dieser von Kaiser Konstantin keinen Lohn an; beide führen Kämpfe mit übernatürlichen Wesen: Digenis mit der Amazone Alexanders d. Gr., und Marko mit einer Wila, die beide den von Digenis und Marko bedrängten drei Recken zu Hilfe eilen und mit denen sich dann die zwei Helden verbrüdern.[1] Die Waffe beider ist die (byzantinische) Keule, und ihr Ross ihr treuer Gefährte, das sie wie einen geliebten Freund behandeln; und dieses Ross hat in beiden Sagen Zauberkräfte: in der Zeit, die vergeht, bis der Held den zweiten Fuss in den Bügel steckt oder die Sporen einsetzt, ist er entweder schon im Gebirge (Digenis)[2] oder „auf der weissen Donau“[3] (Marko). Beide erleiden einen frühen, doch friedlichen Tod in noch jugendlichem Alter[4], der in der serbischen Fassung zwar etwas geheimnisvoller Natur ist, indem Marko aus der Spiegelung seines Gesichtes im Wasser sieht, wann er sterben wird; auch die Worte, mit denen beide von der Welt Abschied nehmen, sind ziemlich ähnlich, wenn Digenis ausruft: „Des Lebens süsse Freuden sind hin auf immerdar“, und Marko: „Schön warst du, o kurzes Pilgerleben, falsche Welt, du meine schöne Blume!“[5]) Nur die Frau des Marko tritt gegenüber der

1) Strauss S. 341; Talvj 1, 178.

2) Lübke S. 273.

3) Strauss S. 319 unten. Dieser Zug von der fabelhaften Schnelligkeit des Rosses scheint orientalisch zu sein; er findet sich speziell in türkischen und tartarischen Liedern; vgl. Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens 2, 278. 307.

4) Lübke S. 275; Talvj 1, 254; Digenis stirbt mit 33, Marko mit 300 Jahren, was natürlich nur eine epische Potenzierung ist.

5) Talvj 1, 256.

des Digenis auffallend zurück: während dieser mit ihr vereint stirbt, ist es bei Marko sein Ross, das bei ihm ist und das er tötet, wie dieses überhaupt eine grössere Rolle in seinem Leben spielt als in dem des griechischen Helden seine Gattin, offenbar ein Zeugnis für die mehr kriegerisch-wilde Auffassung des serbischen Helden im Gegensatz zu der das Familienleben verherrlichenden des griechischen. Auch hatte Digenis nur eine Frau, während Marko sich dreimal verheiratete: erst mit Todora, dann mit Helena, endlich mit Irina (man beachte die griechischen Namen!). Auch das Fortleben des Helden in Namen von Bauwerken ist Serben, Bulgaren und Griechen gemein: wie man in Macedonien noch Markos Fuss, Markos Stein, Markos Sitz und Marko-Thore zeigt[1]), so bei Trapezunt Digenis Grab und auf Cypern in zwei Tempelsäulen die Keulen des Digenis. Die Parallele liesse sich gewiss noch weiter durchführen, doch mag es damit hier genügen. Festzuhalten scheint mir vor allem als mögliches Verbindungslied, dass auch Marko in die Kultursphäre von Byzanz gerät, das in den Liedern wie überhaupt bei den Slaven Carigrad (Kaiserstadt) heisst, dass er dem Kaiser Konstantin dient und dass seine Frauen Namen oströmischer Kaiserinnen tragen. Ob nicht also doch auch hier wieder Byzanz wie so häufig die Rolle des Vermittlers gespielt hat? Bemerkt sei noch, dass die Gestalt des Marko Kraliević auch in die Volkspoesie der Albanesen übergegangen ist und dass auch, wie Strauss S. 40 annimmt, viele Züge des rumänischen Helden Gruica wahrscheinlich dem bulgarischen Marko entlehnt sind. Ein indirektes Zeugnis für den griechischen Ursprung des südslavischen Marko wäre auch noch der Umstand, dass sich sichere Spuren des Digenisepos sogar in Russland gefunden haben, wie der russische Forscher Vesselovskij nachgewiesen hat.[2]) Auch das ist zu beachten, dass man Beziehungen zwischen dem Digenisepos und den Liedern vom toten Bruder hat entdecken wollen; diese setzen sich besonders an die Entführung von Digenis späterer Mutter, die in beiden Liederkreisen Eudokia, und an ihre Zurückholung durch den jüngsten Bruder an, der ebenfalls in beiden Liederkreisen Konstantin heisst. Das wäre dann ein sicherer Beweis dafür, dass ebenso wie die Sage vom toten Bruder so auch die von Digenis Akritas zu den Balkanslaven gelangt ist.

Ein vierter, freilich nur stark verstümmelt erhaltener Sagenkreis gehört mit Sicherheit dem griechischen Volkstum an: es ist die sagenhafte Erzählung von Hero und Leander, die von Musäos bekanntlich doch nur bearbeitet worden ist, und deren Volkstümlichkeit noch heute zahlreiche Reflexe in der neugriechischen Volkspoesie bezeugen, von der aber namentlich zwei Hauptmotive auch bis zu den Serben gelangt sind, nämlich das Schwimmermotiv und das der Vereinigung im Tode. Das erstere ist als Lied von den zwei Königskindern auch in deutsche und französische

1) Strauss S. 41.

2) Röttgers Russische Revue 6 (1875), 539 ff.

Volkspoesie gelangt (Uhland, Deutsche Volkslieder No. 91, R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 24) und findet sich ausser in zwei griechischen Liedern[1]) auch in einem serbischen.[2]) Letzteres sowie das eine griechische behandelt das Thema ganz nach Art der Tauchersage, wobei es sich ziemlich eng an diese anschliesst[3]), während das serbische stärker abweicht: hier ist es das umworbene Mädchen selbst, das sich als Preis für den besten Schwimmer aussetzt. In dem anderen griechischen Liede ist es das Mädchen, das zum Geliebten schwimmen will. Trotz aller Veränderungen ist aber der Kern der ursprünglichen Sage unverkennbar. Das Motiv der Vereinigung im Tode liegt, soviel ich sehe, in zwei griechischen und zwei serbischen Liedern vor.[4]) Jene sind die von Konstantin und Eugenie sowie von Chantseris und Heliogenne, die, im übrigen ganz verschieden, beide mit dem beruhigenden Ausruf schliessen: „Die lebend sich nicht küssten, sie küssen sich im Tod" oder: „Die im Leben getrennt, sie liegen im Tod nun vereinet", ganz wie Musäos' Dichtung schliesst: „Und die geliebt sich im Leben, sie sind nun im Tode gesellet." Mehrere Lieder haben dieses Motiv noch weiter sinnig ausgeführt, indem sie die Hände der Toten durch die Erde sich vereinen oder zwei Bäume aus den Gräbern wachsen lassen, die sich umschlingen. Dieses Motiv[5]) findet sich ausser in den serbischen auch in zwei griechischen Liedern[6]), einem bulgarischen[7]) und einem albanesischen Liede[8]), so dass hier wieder Übereinstimmung herrscht.

(Fortsetzung folgt.)

Die Natur verrät heimliche Liebe.

Von **Robert Franz Arnold.**

I. Das Volkslied.

Man darf bezweifeln, dass im allgemeinen irgend welcher Nation ein Liebesverhältnis, das der Heimlichkeit entbehrt, poetisch erscheint; man darf dies, von vielen anderen Erwägungen abgesehen, ohne weiteres mit

1) Lübke S. 151 und 305.

2) Talvj 2, 202.

3) Es beruht jedoch auf völliger Verkennung des inneren Zusammenhanges, wenn Lübke meint (Einl. S. XVII), der Stoff von Schillers 'Taucher' habe sich nach Epirus verschlagen, während dieser doch höchst wahrscheinlich selbst auf Hero und Leander zurückgeht.

4) Lübke S. 257 und 287; Talvj 2, 85 und 167.

5) [Vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 274; auch W. Wagner, Archiv f. Littgesch. 6, 124. Forke, Blüten chinesischer Dichtung 1899, S. 111.]

6) Lübke S. 244 und 287.

7) Strauss S. 466.

8) Kaden, Italiens Wunderhorn S. 92.

Berufung auf das Volkslied, welches, wenn es einen Liebeshandel lyrisch oder episch auswertet, in der Regel entweder als selbstverständlich voraussetzt, niemand wisse von der 'tougen minne', der 'verholen liefde', als eben der Jüngling und das Mädchen, oder mit ebenso selbstverständlicher Klage das Vorhandensein, wenigstens die Gefahr unberufener und wohl stets übelwollender Mitwissenschaft annimmt.

Wenn die Volksdichtung im ersten Falle die Liebenden gleichsam aus ihrer Umgebung ausschaltet, so dass die beiden es wechselseitig nur miteinander zu thun haben, dann macht sie bloss von ihrem guten künstlerischen Rechte Gebrauch; im letzteren Fall betrachtet sie zwar den Weltlauf sozusagen realistischer als in jenem, gewinnt aber gleichzeitig eine Fülle von Möglichkeiten und somit von Stoff. Als: die Liebenden sind verraten worden und begegnen nun den mannigfachen Folgen dieser Enthüllung mutig oder mutlos, gewinnen oder verlieren einander. Oder: Verrat droht, in einem besonderen Falle oder allezeit; wie wäre er abzuwehren, wie das kostbare Geheimnis vor der Welt zu behüten? Ein bulgarisches[1]) und ein diesem sehr ähnliches kroatisches[2]) Lied beantworten diese Frage mit spasshaften und doch zugleich sehr praktischen Ratschlägen: man öle die Thüre, man füttere die Hunde, man mache die einzelnen Familienmitglieder (so im kroatischen Text) betrunken oder beschenke sie — dann werden sie schweigen, „nicht verraten unsere Liebe"; dem Siebenbürger Rumänen giebt ein Liedchen[3]) andere, aber demselben Zweck dienende Weisungen. Endlich eine dritte Eventualität: lag in den beiden eben erwogenen die Thatsache des Verrates heimlicher Liebe einmal in der Vergangenheit, dann in unsicherer Zukunft, so kann die Enthüllung auch als gewissermassen gegenwärtig betrachtet werden, so dass zunächst weder Folgen noch Vorsichtsmassregeln in das Gesichtsfeld des Dichters fallen, sondern vornehmlich das 'Wie' des Verrates ihn beschäftigt.

Wem die Liebe verraten wird, braucht nicht immer besonders hervorgehoben zu werden; sind es doch stets die Familie und die Gesellschaft überhaupt, an deren Adresse die Denunziation geht. Aber wer hat sie ausgebracht? Hier lassen sich leicht Kategorien der möglichen Antworten finden. Erstlich kann eins der Liebesleute selbst, natürlich nur unfreiwilliger- oder unvorsichtigerweise, sein Geheimnis eröffnen, wie etwa in einem epirotischen Tanzlied[4]), nach dessen Worten das Mädchen ein Band

1) Vasilije Čolakov, Blgarski Naroden Sbornik (1872) No. 98. Vgl. Georg Rosen, Bulgarische Volksdichtungen (1879) No. 106.

2) Fr. Kurelac, Jačke (1871) No. 210.

3) Deutsch von Friedr. Wilh. Schuster, Progr. des Mühlbacher Untergymnasiums 1862 S. 17.

4) Hermann Lübke, Neugriechische Volks- und Liebeslieder in deutscher Nachdichtung (1895) S. 105; ganz ähnlich ein bulgarisches Lied bei St. J. Verković, Pesme Makedonski Bugara (1860) No. 292, wo indes an Stelle des Mädchens der Liebende, an Stelle des in heitrer Unbestimmtheit gelassenen ein tragischer Ausgang tritt.

im Haare trägt, das von der Mutter ihres Liebsten als Geschenk des Sohnes erkannt wird. Eine andere Möglichkeit: die Liebenden werden beim Stelldichein belauscht oder sonstwie überrascht, etwa von einem um die Ehre der Familie besorgten Verwandten, z. B. Bruder[1]), oder von einer Nonne oder von einer alten und eben darum gefühllosen oder von einer kurzweg als 'böse' bezeichneten oder der Zauberei ergebenen Frau. Oder: sie haben es nicht mit éiner Person allein zu thun; auf Schritt und Tritt belauern das Paar die 'Leute', speciell jener Teil des Publikums, von dem die Lieder so vieler Nationen wie von einer allbekannten Zunft reden, die Klaffer und Merker der Deutschen, die 'niders, wroeghers, clappers, verraders, vyanden' der Niederländer, die 'dușmani' und 'dușmane' der Rumänen.[2])

Aber nicht bloss Menschen kennt das Volkslied als Verräter heimlicher Liebe. Auch der Natur selbst wird nicht allzu selten diese Funktion übertragen, und mindestens im Süden und Osten unseres Erdteils hat sich, wie gezeigt werden soll, ein ziemlich festes Schema für diese Auffassung, welche in lebhaftestem Gefühl der Zusammengehörigkeit von Mensch und Aussenwelt wurzelt, herausgebildet. Wo die Natur in den uns bekannten Beispielen die an sich unsympathische Rolle des Denunzianten spielt, thut sie dies doch keineswegs 'unfühlend', ihr Verrat führt (mit einer einzigen, sehr fragwürdigen Ausnahme) nicht, wie der von Menschen geübte, zu tragischen Verwickelungen und trägt daher stets eine leis humoristische Färbung; es ist, als wollte sie die Liebesleute in deren eignem Interesse zwingen, den schweren Weg aus dem Zauber des 'Niemand weiss es' in die prosaische Öffentlichkeit hinaus zu thun, und die Verwünschungen, mit denen die junge Serbin alle die Naturobjekte bedenkt, die sich am Verrate beteiligt haben, sind nicht allzu ernst zu nehmen.

Dass gerade bei den balkanischen und bei den diesen verwandten Volkslitteraturen dieses Thema (Natur als Verräterin heimlicher Liebe) mit einer gewissen Vorliebe und mit Hilfe einer ziemlich fest bleibenden poetischen Vorstellung behandelt wird, erklärt sich sehr leicht, wenn man in Betracht zieht, wie just solch ein Stoff den poetischen Neigungen der betreffenden Völker entspricht, oder, wenn man will, wie unfehlbar die naive Phantasie etwa der Serben oder Neugriechen auf ihn geraten musste. Um sich mit den 'Leuten', denen das Geheimnis ausgeplaudert werden soll, unmittelbar in Verbindung zu setzen, bedarf die Natur oder genauer das einzelne Naturobjekt menschliche Rede; und wiederum ist nichts für die bezeichnete Gruppe europäischer Volkspoesie so charakteristisch, wie: dass sie allem, was der Mensch um sich erblickt oder erträumt, Sprache verleiht: Tieren und Ungeheuern, Waffen und Gerätschaften, Bäumen und

1) Vgl. etwa Rhesa, Dainos, neue Auflage, hrsg. v. Kurschat (1843) S. 101.

2) Vgl. ferner, auch nur beispielsweise, Bodenstedt, Die poetische Ukraine (1845) No. 19, 27.

Blumen, Bergen und Strömen, Winden und Wolken, dem Meer, dem Mond und der Sonne, ja selbst der Pest (bulgarisch) und der Cholera (rumänisch). Mit ihnen allen redet der Mensch oder bittet oder befragt sie oder erteilt ihnen Aufträge. Sie ihrerseits geben ihm Nachricht oder Belehrung, trösten oder drohen oder weissagen, erscheinen jederzeit als an Einsicht und Umsicht ihm überlegen: wenn sie untereinander reden, was verhältnismässig seltener geschieht, so sind zumeist nicht ihre eigenen Angelegenheiten (wie etwa in der Fabel), sondern Vorgänge unter den Menschen Gegenstand ihres Gesprächs; so z. B. lässt der Pole Schilf und Welle, der Neugrieche (besonders häufig) und der Kleinrusse zwei Vögel, der Serbe zu Jacob Grimms Entzücken etwa Mond und Tagstern ihren Anteil an bestimmten Ereignissen der Menschenwelt aussprechen und zugleich diese Ereignisse erzählen. Von Häufung der Beispiele wie von Belegen für dieselben kann hier wohl abgesehen werden.

Welche typische Form das südosteuropäische Volkslied für das uns hier beschäftigende Thema gefunden hat, wird aus den im nachstehenden abgedruckten Liedern (die wir auch dort, wo uns das Original zugänglich war, in deutscher Übersetzung wiedergeben) sofort erhellen. Wir kennen vorläufig vier neugriechische Texte: einen nicht genauer lokalisierbaren (Ngr), einen aus der epirotischen Seestadt Parga (Ep), einen von der zwischen Kreta und Rhodos gelegenen Insel Karpathos (Ka) und einen kretischen (Kr); ferner ein serbisches (S), ein (vielleicht unechtes) russisches (R) und ein finnisches (F) Lied. Nur in zweiter Linie werden auch ein esthnischer (Eh) und zwei einander sehr nahestehende siebenbürgisch-rumänische (Rm 1. 2) Texte zu berücksichtigen sein.[1])

I. **Neugriechisch** (Ngr).

Die entdeckte Liebe.

O, Mädchen, als wir uns geküsst, da war es Nacht. Wer sah uns? —
Uns sah die Nacht, das Morgenrot, der Mond und auch die Sterne.
Und von dem Himmel fiel ein Stern, der sagte das dem Meere,
Das Meer sagt' es dem Ruder dann, das Ruder an den Schiffer,
Und dieser Schiffer singt es nun vor seiner Schönen Thüre.

Der Originaltext wurde zuerst von C. Fauriel in seinen 'Chants populaires de la Grèce moderne' 2 (1825), 415f. mit einer französischen Prosaübersetzung und ohne nähere Angaben über die Provenienz veröffentlicht; Fauriels Gewährsmänner für den betreffenden Teil seiner 'Chants populaires' waren Griechen in Venedig und Triest (2, 417) im Sommer 1824.

1) Den Herren Dieterich-München, Jagić und v. Lenk-Wien, Thumb-Marburg, Zomarides-Wien, insbesondere aber dem Herausgeber dieser Zeitschrift bin ich für vielfache Belehrung verpflichtet. — Die Texte gebe ich, da es sich ausschliesslich um wenig bekannte Sprachen handelt, in möglichst getreuer eigner oder fremder Übersetzung.

Unseres Wilhelm Müller Germanisierung der Faurielschen Sammlung[1]) enthält 2 (1825), 89 die oben abgedruckte Übersetzung sowie S. 98 eine kaum gerechtfertigte Lokalisierung des Liedes auf 'den Inseln', doch wohl denen des ägäischen Meeres; hierauf offenbar stützt sich Arnold Passow, der dem in seinen 'Popularia carmina Graeciae recentioris' (1860) No. DLVII nach Fauriel abgedruckten Texte die Angabe Ἀρχιπέλαγος beisetzt. — Ausser Fauriel und Wilhelm Müller (1825) haben das reizende Liedchen unsres Wissens noch übersetzt: a) ins Deutsche: J. M. Firmenich, *Τραγούδια Ῥωμαϊκά* (1840) S. 70; Adolf Ellissen, Thee- und Asphodelosblüten (1840) S. 98 mit Hinzufügung einer 6. Zeile, um Reimpaare zu gewinnen, wiederholt in seinem Versuch einer Polyglotte der europäischen Poesie 1 (1846), 366 und nochmals in seinen Neugriechischen Gedichten (Bibl. Institut o. J.) S. 16; Theodor Kind, Neugriechische Anthologie 1 (1844), 56, den das Gedicht 'an die Manier Heines erinnert'; der Sprachforscher Gustav Meyer, Essays und Studien (1885) S. 326, wiederholt in seinen Neugriechischen Volksliedern (1890) S. 11 — b) ins Čechische: Václav Nebeský, Novořecké národní písně (1864) S. 112, in demselben trochäischen Versmass, durch welches seinerzeit Goethe[2]) die neugriechischen Iamben irrtümlich wiederzugeben glaubte — c) in italienische Prosa von dem Gelehrten, Dichter und Politiker Niccolò Tommaseo, Canti popolari 3 (1842), 22 unter dem Titel 'Spie d'amore'. Seine anmutige Charakteristik unseres Liedes mag diese trockene Bibliographie abschliessen:

„Più che fantasia, questa qui. Gli è la storia dell'amore. Se il cuore nol tace, chi tacerà? L'odio celasi, l'affetto no. Non tutte le stelle videro il bacio: lo vide la stella: quell'una serve. E la si china, la s'atterra a ridirlo all'acqua salsa; e l'acqua al remo che la commove e percuote, e il remo al braccio ed al cuore di chi lo esercita e stanca: e così dalla terra salito al cielo, scende il bacio e risuona nel canto.“

2. **Epirotisch** (Ep).

Die Liebenden.

O Mädchen, als wir uns geküsst, da war es Nacht. Wer sah uns? —
Uns hat ein nächtger Stern gesehn, uns hat der Mond gesehen
Und neigte sich herab zum Meer und gab dem Meere Kunde,
Das Meer sagt es dem Ruder dann, das Ruder seinem Schiffer,
Der Schiffer machte draus ein Lied, da hörten es die Nachbarn,
Da hört' es auch der Geistliche und sagt' es meiner Mutter,
Von der erfuhr's der Vater drauf, in hellen Zorn geriet er;
Sie zankten mich und schalten mich und haben mir verboten,
Je noch an meine Thür zu gehn, je noch zu gehn ans Fenster.
Und doch werd' ich ans Fenster gehn, als wär's zu meinen Blumen,
Und nimmer ruh' ich, ehe nicht der Liebste mein geworden.

1) Vergleiche über das Verhältnis beider Werke unseren 'Deutschen Philhellenismus' (Euphorion, 2. Ergänzungsheft 1896) S. 132ff.

2) Vgl. ebenda S. 110f.

Unsere Übersetzung fusst auf dem Texte, den P. Aravandinos S. 145 seiner *Συλλογὴ δημωδῶν ᾀσμάτων τῆς Ἠπείρου* (1880) abdruckt.

3. **Aus Karpathos** (Ka).

[In einem Nebengässchen kam mein Liebster mir entgegen,
Die Hände hinterm Leib verschnürt, die Nase abgeschnitten,
Um seine Schultern lag ein Strick, sie führten ihn zum Galgen.
Von fünf Soldaten scharf bewacht, von dreien litt er Stösse.]
Und als er immer näher kam, als er an mir vorbeikam,
Sprach ich zu ihm ein kränkend Wort, ich sprachs um ihn zu kränken:
'Wohin, der meinen Kuss erschlich, der unsre Lieb verraten?'
„Erschlich ich wirklich deinen Kuss, verriet ich unsre Liebe,
Was botest du die Lippen mir und liessest mich sie küssen?“
'Wer hat uns in der Nacht belauscht, wer, da der Morgen graute?'
„Dem Morgenrot verriet's die Nacht, das Morgenrot dem Monde,
Der Mond hat's vor der Kirche dann da draussen ausgeplaudert,
Das Kirchlein aber that es gleich der ganzen Welt zu wissen.“
'Nein, unwahr alles, was du sprichst. Du selbst und wieder du nur
Hast unsrer Liebe Heimlichkeit verraten deiner Sippschaft,
Und wer's dann weiter ausgeschrien, sind deine Blutsverwandten.'

Wir übersetzen nach Em. Manolakakis, *Καρπαθιακά* (1896) S. 249.

4. **Kretisch** (Kr).

Der verratene Kuss.

Ich gehe schweigend meines Wegs, da grüsst mich meine Liebste:
'Wohin, der meinen Kuss erschlich, der unsre Lieb' verraten?'
„Erschlich ich wirklich deinen Kuss, verriet ich unsre Liebe,
Was botest du die Lippe mir, dass ich sie küssen konnte?“
'Und wenn ich dir die Lippe bot, dass du sie küssen konntest,
So wars zur Nacht, ums Morgengraun; wer konnt' uns sehn und merken?'
„Als wir uns küssten, färbte sich von deiner meine Lippe,
Und als ich mit dem Tüchlein rieb, da färbte sich auch dieses,
Das Tüchlein hab ich alsobald im hellen Fluss gewaschen,
Doch dieser strömte eilig fort, durch einen schönen Garten.
Drin Apfelbäum', Cypressen auch, und zahllos andre Bäume;
Die alle wässerte der Fluss, um dann ins Meer zu strömen.
Den Bäumen allen sagt' er nichts, den Äpfeln und Cypressen,
Allein das Meer hat unsern Kuss dem Schiffer zugeflüstert,
Und von dem Schiffer musst' ihn dann die ganze Welt erfahren.“

Unserer Übersetzung liegen Anton Jeannarakis *Ἄισματα Κρητικά* (1876) S. 122 zu Grunde.

5. **Serbisch** (S).

Es kann nichts verborgen bleiben.

Küssten sich zwei Liebste auf der Wiese,
Und sie glaubten, dass sie niemand sähe,
Doch es sahe sie die grüne Wiese,
Und sie kündet' es der weissen Herde,

Und die Herde sagt es ihrem Hirten,
Und der Hirt dem Wandrer auf dem Heerweg;
Auf dem Meer dem Schiffer sagt's der Wandrer,
Und der Schiffer seinem Schiff von Nussbaum;
Schifflein saget es dem kalten Wasser,
Und das Wasser sagt's des Mädchens Mutter.
Drauf verwünschend spricht das schöne Mädchen:

„O, du Wiese, sollst mir nimmer grünen!
Herde, Wölfe mögen dich zerreissen!
O, Du Hirt, die Türken Dich enthaupten!
Wandrer, mögen Dir die Füsse schwinden!
Schiffer, Dich hinweg die Wellen spülen!
Leichtes Schiff, du sollst in Brand auflodern!
Wasser, du sollst bis zum Grund versiegen!"

Den Urtext hat Vuk Stefanović Karadžić zuerst in seiner 'Mala prostonarodňa pesnarica' 1 (1814), 32, dann in deren Erweiterung, den berühmten 'Narodne srpske pjesme' 1 (1824), 146 unter dem Titel „ништа се сакрити не може", dann ebenda 1 (1841), 324 publiciert; das Lied ist jetzt in der Belgrader Staatsausgabe 1 (1891), 340 bequem zugänglich. Obige Übertragung rührt von der Talvj her und erschien 1825 (Volkslieder der Serben 1, 51), also im selben Jahre wie Wilhelm Müllers Verdeutschung des ersten ngr. Liedes; in der neuen Ausgabe (1853) 2, 72. Nach der Talvj hat noch Svetozar Manojlović das Gedicht übersetzt, Serbische Dichtungen (1885) S. 13).

Es verdient wohl noch angemerkt zu werden, dass dies Gedicht sich unter jenen befand, welche Therese v. Jakob den 18. Juni 1824 Goethen als Proben ihrer damals in Vorbereitung befindlichen Sammlung vorlegte[1]), und dass Goethe es wiederum 1825 in seiner Anzeige des Talvjschen Buches (Kunst und Altertum Bd. 5, Heft 2) einer besonderen Erwähnung unter No. 32 seiner Liste ('Liebesfreuden verschwatzt') für wert hielt.[2]) W. v. Biedermann[3]) hat die beiden Worte auf Talvj 1, 33 deuten zu dürfen geglaubt, indem er 'verschwatzt' im Sinne unseres 'verplaudert', 'plaudernd versäumt' auffasste; aber auch in dieser Bedeutung passt Goethes Anspielung nicht sonderlich auf Talvj 1, 33, und wenn man, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche Goethes[4]) folgend, 'verschwatzen' = 'ausplaudern' setzt, sieht man sogleich ein, dass nur unser Gedicht gemeint sein kann.

6. **Russisch** (R).

Liebe lässt sich nicht verbergen,
Und Ignascha und Parascha
Küssten sich im Birkenbusche,
Liebe lässt sich nicht verbergen.

1) Vgl. Goethe-Jahrbuch 12, 65.
2) Hempelsche Ausgabe 29, 581.
3) Ebenda 29, 580.
4) Vgl. hierzu und zum vorstehenden meine Notiz 'Zur Erklärung einer Goetheschen Textstelle', Chronik des Wiener Goethe-Vereins 16 (1902), 18f.

Und vom Kuss erzählt die Wachtel
Ihrem Mühmelein, der Drossel,

Und es schwatzten von dem Kusse
Tochter Tau und Mutter Welle,

Und es plauderden vom Kusse
Sonnenblum' und Nachtviole,

Und es sprachen von dem Kusse
Gras und Moos und alle Kräuter,

Und es flüsterten vom Kuss auch
Wind und Luft und Frühlingshauche,

Und es hörten das Geflüster
Ein paar Wanderer im Walde,

Und die Wandrer trugen weiter
Das Geflüster von dem Kusse,

Und es wissen schon vom Kusse
Viele Leutchen in dem Kruge,

Liebe lässt sich nicht verbergen,
Und es werden bald vom Kusse
Plaudern alle Leut' im Dorfe,
Liebe lässt sich nicht verbergen.

Vorstehende Übersetzung entnehmen wir der 'Balalaika' Julius Altmanns, (1863) S. 176f., welcher über die Herkunft des Gedichts keine näheren Angaben macht, so dass wir die Heimat desselben in Grossrussland suchen müssten, wo Altmann (vgl. S. XIV) die Originale seiner Übertragungen gesammelt haben will — wenn nur nicht die 'Balalaika' zum grossen Teile eine geistreiche Fälschung[1]) nach Art der 'Guzla' Prosper Mérimées, der Königinhofer Handschrift, der pseudo-neugriechischen Heldenlieder Moriz Carrières wäre. Ob unser Text zu den Falsifikaten Altmanns gehört oder nicht, müsste von berufeneren Richtern — soweit eine Entscheidung möglich ist — entschieden werden.

7. **Finnisch** (F).

Wer kann schweigen?

Wohl durch zwanzig Dörfer eil' ich,
Wandre wohl durch hundert Höfe,
Finde niemand doch auf Erden,
Auf der ganzen Welt nicht einen,
Ihm mein Leiden zu entdecken,
Meinen Kummer auszuweinen.

Anvertraut' ich's meiner Schwester,
Hinterbrächte sie's dem Rauche,
Durch den Rauch erführ's der Ofen,
Von dem Ofen ging's zur Thüre,
Durch die Thür hinaus zum Hofe,
Von dem Hofe hin zum Knechte,
Der's im ganzen Dorf ausbrächte.

Sagt' ich's im Vertraun dem Bruder,
Würd' er's gleich der Frau erzählen;
Die erzählt's den Nachbarsleuten,
Die es laut im Dorf verbreiten.
Und vertraut' ich einer Freundin,
Schrie sie's aus zu Hans und Kunzen,
Macht' die Sache fünfmal schlimmer,
Hans und Kunz macht's zehnmal schlimmer.

Wem nun soll ich mich vertrauen,
Wem mein Herzeleid entdecken,
Dass sich niemand um mich gräme,
Niemand meine Qual vernehme!

Hin zum Walde will ich eilen,
All mein Leid ihm mitzuteilen,
Mit dem Laub der Espe reden,
Mit den jungen Weiden plaudern;
Sie mit ihren grünen Zweigen
Sind die einzigen, die schweigen.

Der Originaltext findet sich in Elias Lönnrots grossem Volksliederkorpus 'Kanteletar taikka Suomen Kansan Wanhoja Lauluja ja Wirsiä'

1) Vgl. A. v. Reinholdt, Geschichte der russischen Litteratur (1886) S. 33.

1 (1840) 59; die Übersetzung rührt von Hermann Paul (Kanteletar, die Volkslyrik der Finnen 1882 S. 37f.) her und ist, von den Endreimen, die das Finnische nicht kennt, abgesehen, versgetreu. Lönnrot hat im ganzen finnischen Sprachgebiet zwischen Ladoga-See und Polarkreis, vornehmlich aber in der Provinz Karelien gesammelt.

8. **Esthnisch** (Eh).

Der Hirtenknabe Wille erkennt aus den Gestirnen, dass ein Krieg dem Lande drohe,

Und nicht gab er es zu wissen,
Unsern Männern nicht zu wissen:
Seinem goldnen Liebchen gab er's.
Gab's das Lieb dem Gut zu wissen,
Gab's dem Herrn das Gut zu wissen,
Weisen Fraun die Herrn zu wissen,
Weise Fraun dem kleinen Wasser,
Wasser dann den Wassertöchtern,
Wassertöchter dem Fischelein,
Fische dem, so die Herde tränkte,
Der, so die Herde tränkte, mir,
Ich's zu wissen der Mutter heim,

welche dann Massregeln zum Schutze ihrer Kinder trifft. Die Urschrift zugleich mit der vorstehenden Übertragung bei H. Neus, Esthnische Volkslieder 1 (1850), 31.

9. **Rumänisch** (Rm[1]).

Verratene Liebe.

Ihr Frauen und ihr Mägdelein,
Lasst mich doch ungelästert sein;
Ein Mädchen bin ich keusch und rein.
Die Sonne selber hält's mit mir,
Die Sterne auch zur Hälfte schier;
Der Mond allein nur ist mir feind.
Er könne darauf schwören, meint
Er, dass er es gesehen,
Wie ich einst mitten in der Nacht
Tief in dem dunkeln Eichenhain
Mit einem Burschen jung und fein
Getrieben manche Teufelein.

10. **Rumänisch** (Rm[2]).

Soviel Stern' am Himmel scheinen,
Mit der Sonn' sich all' vereinen,
Setzen ihren Schwur zum Pfande,
Schirmen mich vor Straf' und Schande.
Nur der böse Mond allein
Will nicht Eideshelfer sein;
Mittwoch hab' er mich gesehen
Abends bei der Liebsten stehen!
Hätt' ich des mich unterfangen,
Wollt ich auf der Stelle hangen —
An dem Petersilienast,
Drauf ein Strick aus Nudeln passt!

Zu Rm[1], das ich nach Johann Karl Schullers Romänischen Volksliedern (1859) S. 12 abdrucke, haben wir das Original in den grossen Sammlungen Vasile Alecsandris und G. Dem. Theodorescus vergeblich gesucht; die ausgezeichneten „Doine și strigăturĭ din Ardeal“ (1885) von J. U. Jarník und A. Bârseanu bewahren S. 398 den mit dem Schullerschen engverwandten, von uns mit möglichster Wort- und Verstreue übertragenen Text von Rm[2] auf. Eignet das Lied wirklich nur den siebenbürgischen Rumänen? Bei diesen begegnet übrigens das Motiv, nur wenig anders gewendet, noch einmal[1]): ein Pferdedieb leugnet alle Schuld, muss zwar selbst zugeben, dass Sonne, Mond und Sterne für seinen nächtlichen Frevel und also

1) Fr. W. Schuster a. a. O. S. 21.

gegen ihn Zeugnis ablegen, verlangt jedoch, man möge wenigstens der Sonne, die ja doch von Ereignissen der Nacht nichts wissen könne, keinen Glauben schenken.

Allen diesen Liedern ausser Eh ist der Verrat heimlicher Liebe durch die Natur, allen ausser den beiden Rm der Verrat durch eine in der Natur sich bildende Kette von Verrätern, allen ausser F das thatsächliche Eintreten des Verrats gemeinsam. In den Rm, die mit allen vier neugriechischen Texten die nächtliche Scenerie teilen, erscheint als einziger Verräter der auch in Ngr Ep Ka nicht fehlende und von der Situation ohnehin geforderte Mond, aber Vers 5 von Rm[1] lässt schliessen, dass auch die Hälfte der Sterne, d. h. diejenigen, welche in der kritischen Nacht am Himmel standen, mit dem Mond im Einverständnis sind und durch ihre Aussage das Mädchen belasten würden wie er. In den übrigen Liedern vollzieht sich, wie gesagt, der Verrat vermittels einer Reihe; am Anfang derselben steht in Ngr Ka die Nacht, in Ep ein Stern, in S die Wiese, in R Vögel, in Eh und in F (wo zwei Reihen hypothetisch nebeneinander gestellt sind) eigentlich der Bewahrer oder die Bewahrerin des Geheimnisses selbst, die, wie Midas' Barbier, den Mund doch nicht halten können, endlich in Kr, wo es sich nicht um Verbreitung einer Nachricht, sondern einer verräterischen Farbe handelt, ein Tuch. Ans Ende der Reihe, nur Eh ausgenommen, regelmässig die 'Leute', wie entweder als selbstverständlich vorausgesetzt (Ngr S) oder ausdrücklich betont wird, jedenfalls endet die Reihe stets mit Menschen, die sich gelegentlich auch (S Eh) störend zwischen die Naturobjekte einschieben. Wenn es erlaubt ist von einer Logik der Poesie und gar der Volkspoesie zu sprechen, so müssen wir allen vier neugriechischen Texten und in geringerem Masse auch dem russischen und dem finnischen diese Logik zu-, dem serbischen und vollends dem esthnischen dagegen aberkennen. Denn bei den Griechen pflanzt sich die Nachricht vom alles überspannenden, allwissenden Himmel entweder mittels der fallenden oder sich spiegelnden Himmelskörper aufs Meer und von da mit Hilfe einer anmutigen poetischen Erfindung oder ganz direkt (Ka) zu den Wohnungen der Menschen fort, auch das böse Rot nimmt in Kr einen dichterisch ganz plausibeln Weg, R lässt das Geheimnis zuerst innerhalb der Tier-, der Wasser-, der Pflanzenwelt kursieren, dann in Strophe 6 die eigentliche Reihe, die bis zu den 'Leuten' führt, mit Wind und Luft beginnen, und in F bestehen die beiden Ketten das eine Mal ganz, das andere Mal am Anfang und am Ende aus Menschen, während dagegen S mitten zwischen Wiese und Herde einer- und Schiff und Wasser andererseits einen Hirten, einen Wandrer, einen Schiffer hineinstellt, welch letzterer nicht wie in Ngr Ep Kr zu den Menschen hinüberleitet, sondern die Nachricht seltsam genug an sein Schiff weiter-

giebt: Eh gefällt sich, seiner Herkunft entsprechend, in seltsamster Phantastik.[1])

Von den Folgen des Verrats ist viermal die Rede: Ep betont die trotz des nunmehr regen Verdachts der Eltern fest bewahrte Treue, in S flucht die Verratene den Verrätern, F beklagt die vom Klatsch zu befürchtende Entstellung der Thatsachen, Eh weicht in Vor- und Nachgeschichte völlig ab. Auch in Ka könnte man allerdings den Inhalt von Vers 1—4 (der Geliebte wird zum Tode geführt) als Folge des Verrats auffassen (wogegen die so nah verwandten Ngr Ep Kr S und R sprechen), aber nur, wenn man nicht mit uns vorzieht, in Ka eine wenig geschickte Contamination zweier einander ganz fremder Texte zu erblicken und sonach den kleineren Teil von dem grösseren, einheitlichen auch äusserlich abzusondern. Im allgemeinen — lässt sich sonach behaupten — erblickt das Volk als Perspektive hinter solchem Eingreifen der Natur eine den Liebenden günstige Zukunft. Gross ist die geographische Spannweite unseres Motivs, denn Kreta und Karelien, 25 Breitegrade und darüber voneinander entfernt, sind vorläufig als seine Süd- und seine Nordgrenze anzusehen. Über die Heimat des Motivs, das jeder Nation gleich nahe zu liegen scheint, erlauben wir uns kein Urteil; dass es uns in neugriechischer Überlieferung vergleichsweise besonders rein und abgeschliffen vorliegt, kann für den Ursprung nicht beweisend sein.

Betrachten wir die einzelnen Texte auf ihre Verwandtschaft untereinander hin, so fügen sich zunächst Ngr Ep und Ka zu einer engeren Gruppe, der S sehr nahe steht, das seinerseits wieder mit R, auch mit F und selbst mit Eh manche Ähnlichkeit aufweist, während die Rm als eine Reducierung des neugriechischen Typus aufgefasst werden können. Nur Kr, das übrigens in Vers 2—6 mit Ka 7—10 fast wörtlich übereinstimmt, verlangt eine abgesonderte Betrachtung, da hier eine ganz eigenartige, besonders kühne poetische Konzeption jene Nachrichtenreihe ersetzt. So intensiv rot sind die Lippen der Geliebten (ob von Natur oder durch Schminke wird nicht gesagt), dass sie beim Kuss die Lippen des Jünglings und diese wieder ein Tuch röten, welches die Farbe dann dem Flusse und weiterhin dem Meere mitteilt; dieses flüstert dann, was es errät, dem Schiffer zu und so fort. Losgelöst vom Motiv verratener Liebe begegnet

1) Ketten anderer Art, deren Glieder nicht durch Weiterleitung einer Nachricht oder Farbe, sondern durch ein anderes Moment (z. B. Überlegenheit) aneinandergereiht werden, werden sich in Volks- und aller Kunstpoesie unschwer nachweisen lassen. Wir erinnern etwa an die uralte und weitverbreitete Erzählung vom freienden Kater (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 53; ebenda 3, 355 ‘Der Bauer schickt den Jäckel aus’. 2, 57. 60. 66) oder an Anakreontea ed. Val. Rose (1876) No. 21:

Ἡ γῆ μέλαινα πίνει,
πίνει δὲ δένδρε' αὖ γῆν.
πίνει θάλασσ' ἀναύρους,
ὁ δ' ἥλιος θάλασσαν,
τὸν δ' ἥλιον σελήνη·
τί μοι μάχεσθ', ἑταῖροι,
καὐτῷ θέλοντι πίνειν;

das Farbwunder in einem von H. Lübke[1]) frei übertragenen epirotischen Liede; die Lippen der Liebsten sind geschminkt, ihre Farbe überträgt sich wie oben auf das Tuch, und nun geht es in immer kühneren Hyperbeln weiter: sieben Ströme färben sich rot, dann das Meer und alles was drin und dran ist, ein Adler trinkt aus der Flut und fliegt himmelan, alsbald röten sich auch Sonne und Mond! Solche weltbewegende Gewalt der Schönheit schildern die südöstlichen Volkslieder gar gern, und wohl schon seit indogermanischer Urzeit: die Bulgaren lassen ein Mädchen mit der Sonne im Glanze wetteifern und die Sonne schliesslich unterliegen[2]); nach mohammedanisch-serbischem Bericht geht die Festung Travnik von Janja's Blicken in Flammen auf[3]); Griechen, Serben und Litauer begegnen sich, vielleicht nicht ganz zufällig, mit Romanen und Nordgermanen, wenn sie dem Glanze weiblicher Schönheit gleichsam kosmische Wirkungen zuschreiben. Die nachfolgenden Beispiele sollen natürlich keineswegs die Fülle bezeugenden Stellen erschöpfen.

Neugriechisch.[4])

Unten an dem Strande, unten dort an dem Ufer,
Dort wusch eine Maid wohl ihres Mannes Tüchlein . . .
Und ein linder West kam wehend übers Ufer,
Hob den Rock ihr auf ein wenig durch sein Wehen,
Und ein wenig liess er ihren Knöchel sehen.
Und das Ufer ward, es ward die ganze Welt hell.
Schiffe segeln dort vorbei, 'ne Kriegsgaliote,
Und sie blendete, sie all des Mägdleins Schönheit . . .

Serbisch.[5])

. . . Eine Schar trat jetzt herein von Jungfraun,
Mitten drunter die Jungfrau Rossanda.
Als Rossanda eintrat in den Söller,
Da erglänzten plötzlich die vier Wände
Von dem wunderherrlichen Gewande,
Von dem prächt'gen Wuchs und schönem Antlitz . . .

Litauisch.[6])

. . . Zur hohen Klete ging sie allein,
Begehrte nimmer der Lampe Schein.
Es leuchtete durch die dunkelste Nacht
Sternenhell ihrer Augen Pracht . . .

1) Neugriechische Volks- und Liebeslieder (1895) S. 92. — Vgl. ferner Fauriel 2, 95ff. und die entsprechende Stelle in W. Müllers Wiedergabe. — Bei den Macedo-Rumänen besingt ein Volkslied das Farbwunder ganz ebenso: Kuss, Lippe, Tuch, Fluss, nur dass seltsamerweise als die weitergeleitete Farbe Blau erscheint. Vgl. Vangeliu Petrescu Crusovean, Mostre de dialectul macedo-român 2 (1881), 56 und Gust. Weigand, Die Aromunen 2 (1894), 7.

2) Adolf Strausz, Bulgarische Volksdichtungen (1895) S. 159.

3) Talvj 2, 115.

4) D. H. Sanders, Das Volksleben der Neugriechen (1844) S. 81f.: vgl. A. Passow, Liebes- und Klagelieder des neugr. Volkes (1861) S. 7.

5) Talvj 2, 215.

6) F. u. H. Tetzner, Dainos (o. J.) S. 69.

Spanisch.[1])

Am Ufer des Flusses,
Des Manzanares,
Spült Linnen das Mädchen
Und trocknets im Winde.
Und taucht sie das Linnen
Ins Wasser hinein,
Da halten mit Rinnen
Die Fluten schon ein;
Und der Stein, drauf sie's windet,
Fängt hell an zu glühn,
Und das Ufer wird grün . . .

Altnordisch.[2])

Freyr: In Gymirs Gehöft gehen sah ich
Mir liebe Maid;
Vom Glanz ihrer Arme erglühte der Himmel
Und all das ewige Meer.

Die innere Verwandtschaft der den citierten Stellen gemeinsamen poetischen Vorstellung[3]) mit dem als Beweis für die Allmacht weiblicher Schönheit aufgefassten Farbwunder erhellt sofort; in Kr erscheint der letztere Zug eben von der Gruppe „Natur verrät heimliche Liebe" attrahiert.

(Schluss folgt.)

Italienische Volkslieder aus der Sammlung Hermann Kestners.

Mitgeteilt von **Johannes Bolte.**

(Vgl. oben S. 57—65.)

4. Vermählung des Grashüpfers und der Ameise

(Palermo 1835; ursprünglich aus Genua?).



1) Geibel und Heyse, Spanisches Liederbuch (1852) S. 60.

2) Die Edda, übersetzt von Hugo Gering (o. J.) S. 53, ebenda S. 329 die entsprechende Stelle der Snorra-Edda. Simrocks atmosphärische Deutung der betreffenden Stelle (Edda[9] 1888 S. 403) ist wohl abzulehnen; es handelt sich nur um einen Superlativ leuchtender Schönheit.

3) Verwandte Metaphern altnordischer und deutscher Dichtung zählt Karl Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter[3] 1 (1897), 206 auf. — Stanislaus Prato's Aufsatz

1. Lu grillu saltù
Sopra un ramolì:
Cci venne la furmicula.
Cci diss': 'Un pò di lì!'

2. Il grillu cc'ha dittu:
"Che vuoi tu fà do lì?"
'Fare scuffie e camise
E pò prender marì.'

3. Rispuse lu grillu:
"Ti vuoi pigghià a mi?"
La furmicula fa curte e lesta
E cci ha dittu di sì.

4. Saltù lu grillu,
Ppe metterci l'aneddu;
Casca in terra
E si rumpe lu cirveddu.

5. La povera furmicula
Si và a cacciar nel lettu,
Colle sue manigne bianche
Se batte lu su pettu.

6. Tutte le sue commare
La era' a visità:
"Che c'è, che c'è, commare?
Cosa pensa' de fà?"

7. 'O poveretta me',
Tutta la notte grida.
'O poveretta me,
Che ho perso il mio marì!'

1. Der Grashüpfer schwang sich
Auf einen hohen Zweig.
Da kommt die kleine Ameis:
'Schaff mir fein leinen Zeug!'

2. Der Grashüpfer fraget:
"Was willst mit leinen Zeug?"
'Fein Hemd und Mützlein machen,
Und dann heirat ich gleich.'

3. Der Grashüpfer fraget:
"Willst mich zum Ehgemahl?"
Die Ameis fix und fertig
Spricht flink ein freundlich Ja.

4. Der Grashüpfer springet:
"Schatz, nimm dies Ringelein!"
Da fällt er von dem Baume
Und bricht sein Hälselein.

5. Die arme kleine Ameis
Wirft krank sich auf ihr Bett,
Und mit den weissen Händchen
Die Brust sich schlagen thät.

6. Und die Gevattern alle
Ziehn zum Besuch heran:
"Was ist, was ist, Gevatterin,
Was hat man dir gethan?"

7. 'Ich Arme, ach ich Arme',
Ruft sie viel tausendmal,
'Ach, dass es Gott erbarme,
Hin ist mein Ehgemahl!'

Vgl. Nigra 1888 No. 127: 'Il grillo e la formica'. Widter-Wolf, Wiener Sitzungsber. 46, 338 no. 102: 'Il grillo e la formica'. Bernoni, Tradizioni pop. veneziane 1875 p. 41. Ferraro. Canti pop. monferrini 1870 p. 117; Canti pop. di Ferrara 1877 p. 113; Canti pop. del Basso Monferrato 1888 p. 57. Giannini, Canti pop. della montagna lucchese 1889 p. 188. Archivio 2, 521 (Nerucci); 11, 37 (Villanis); 17, 59 (Corsi). Gianandrea, Canti pop. marchigiani 1875 p. 258; verdeutscht bei W. Kaden, Italiens Wunderhorn 1878 S. 134: 'Das Lied vom Heuschreck'. Eine ausführlichere toscanische Fassung bei A. de Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythologie 1874, S. 376f.

In einem verwandten Liede wird nicht der Tod des Bräutigams der Ameise erzählt, sondern die Zurüstung zu ihrer Hochzeit; die heiratslustige Ameise zählt die Gegenstände auf, deren sie zum Haushalt bedarf, und alsbald springt ein Tierlein herzu und bringt ihr das Verlangte. Vgl. Ferraro 1870 p. 120: 'Il matrimonio della formica'; 1877 p. 26: 'Le nozze

„Sonne, Mond und Sterne als Schönheitssymbole in Volksmärchen und -liedern" im 5. und 6. Bande dieser Zeitschrift enthält einiges Hierhergehörige: so einzelne Belege aus asiatischen und europäischen Märchen (5, 382) und aus italienischen Liedern (6, 32 ff.). [E. Rohde, Der griechische Roman 1876 S. 152f.]

della formica'. Gianandrea 1875 p. 257 = Kaden 1878 S. 133: 'Das Lied von der Ameise'. Durch diese Teilnahme einer grossen Reihe von Tieren erweist dies zweite italienische Lied seine Zugehörigkeit zu dem grossen Liederstamme der Tierhochzeiten, den in seinen Verzweigungen zu verfolgen eine dankbare Aufgabe wäre. Hier werden, offenbar im Anschluss an ältere Aufzählungen von Tieren in epischer Form[1]), die Thätigkeiten der einzelnen Gäste bei der Hochzeit des Wolfes, des Fuchses, der Kröten, Mäuse, verschiedener Vögel und Insekten bis zum Floh herab geschildert, und meist tritt das Brautpaar selbst dabei in den Schatten zurück[2]). Nur bisweilen, wie in den serbischen Liedern von Adler und Eule und von Mücke und Fliege, oder in den skandinavischen von Bremse und Fliege ist die anfangs hochmütig zurückgewiesene Werbung die Hauptsache. Als Probe stehe hier Kestners Verdeutschung der dänischen Fassung bei Berggreen, Folkesange 1, 294 No. 210: 'Tog Bræmsen Stovler og Sporer paa'.

1) Wackernagel, Voces variae animantium 1869. Seelmann, Niederdeutsches Jahrbuch 14, 101 (1888). J. Grimm, Kl. Schriften 4, 398.

2) Vgl. Uhland, Schriften 3, 75 und 4, 18. Böckel, Volkslieder aus Oberhessen 1885 S. XCIV. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 2, 251 f. und 442 (Vogelhochzeit). — Ferner deutsch: Erk-Böhme 1, 517 No. 163—164. Böhme, Kinderlied S. 245. 260. Brentano, Märchen 1846 1, 302. Peter 1, 191. Frischbier 1893 No. 32. Grüner, Über die ältesten Sitten und Gebräuche der Egerländer 1901 S. 82. Leopold, Van de Schelde tot de Weichsel 1882 2, 74. — Skandinavisch: Berggreen 1, 294 No. 210: 'Bremse und Fliege'. Skattegraveren 1, 120. 4, 49. 65. 5, 101. 12, 57. Landstad, Norske Folkeviser No. 86. Berggreen 2, 124 No. 117. Talvj, Charakteristik 276. Arwidsson 3, 172. Wigström, Folkdigtning 2, 67. — Englisch: Halliwell, Nursery rhymes 1853 p. 266 (Cock Robin). Nursery rhymes, New York, Leavitt um 1868 p. 14 u. 33. — Slavisch: A. Grün, Krain S. 3. Gerhard, Wila 1, 82 (1828) = 1877 S. 284. Waldbrühl, Balalaika 1843 S. 302. Rosen, Bulgarische Volkslieder 1879 S. 233 (Kröten). Ralston, Songs of the russian people p. 11. Landau, Zs. f. vgl. Littgesch. n. F. 1, 372. Wenzig, Westslav. Märchenschatz 1856 S. 239 (Mücke). 241 (Wiedehopf). Waldau, Böhmische Granaten 1, 132. 163. 267. 353. Haupt-Schmaler 1, 256 No. 273. Erbrich, Straduna 1891 S. 83. Frischbier, Altpreuss. Mtschr. 21, 69. 79. Rhesa, Dainos 1843 S. 75. 77. 238. Nesselmann 1853 S. 12. 14. Jordan, Litau. Volkslieder 1844 S. 40 (Wolf). Wolff, Poet. Hausschatz des Auslandes 1848 S. 384 (litauisch). N. preuss. Provinzialbl. 3. Folge 10, 383 (1853, v. Bohlen). Ulmann, Lett. Vl. 1874 S. 181. 136. Schuller, Romän. Vl. 1859 S. 34 (Krebs und Kröte). Weigand, Die Aromunen 2, 51 No. 36 (Floh). Liebrecht, Zur Volkskunde 199 (griechisch. Mäuse). — Catalanisch: Milá y Fontanals, Romancerillo 1882 p. 398 No. 541—542 (Hahn und Henne, Lerche und Fink) = Briz, Cansons de la terra 5, 271 und 261. Marin, Cantos pop. españoles 1, 74. 142. 5, 32 (Laus und Floh). — Französisch: Rolland, Chansons populaires 1, 322. 2, 175; Faune populaire 2, 180. 213. 3, 317 (Schmetterling). Mélusine 1, 193 (Zaunkönig). 287 (Taufe bei Eichhörnchen und Ameise). 552 (Schnepfe und Rebhuhn). Revue des trad. pop. 1, 3. 331. 2, 110. 152. 5, 15 f. 8, 552. Arbaud 1, 189. 195. Cénac Moncaut, Litt. pop. de la Gascogne 1867 p. 377. Bladé 3, 104. Montel-Lambert 590. Viénot 1897 p. 147 (Mém. de la soc. de Montbéliard). Bujeaud 1, 38. Daymard, Quercy 1889 p. 107. Puymaigre, Pays messin² 2, 79. 81. Durieux, Mémoires de la société de Cambrai 28, 1, 282. Combes, Pays Castrais 1862 p. 33. Du Mersan, Chansons et rondes enfantines 1846 p. 152 (Lerche und Fink). Kuhff, Les enfantines 1878 p. 174, 175 u. 345. Pradère, La Bretagne poétique 200. Luzel-Le Braz, Soniou Breiz-Izel 1, 57 (Zaunkönig). Sébillot, Coutumes 125. Zs. f. roman. Phil. 6, 449. Gagnon, Canada p. 275.

Die Hochzeit der Bremse und der Fliege.

1. Die Bremse stieg im Hochzeitstaat zu Ross,
Bremse sie brummet,
Und ritt zu der Frau Fliege Sommerschloss,
Frau Fliege sie summet.

2. Und als sie ankommt vor der Fliege Haus,
Frau Fliege tritt im Marderpelz heraus.

3. 'O hör, Frau Fliege du, so schön und fein,
Sag, willst du meine Herzensliebste sein?'

4. 'Wie könnt ich deine Herzensliebste sein!
Ein Bettler kann nicht eine Reiche frein.

5. Des Königs Gast bin ich bei Fest und Tanz,
Dein bester Wohnsitz ist der Pferdeschwanz.'

6. Da packt die Bremse gleich Frau Flieg am Bein
Und wirft sie mutig in den Gossenstein.

7. Frau Fliege putzt sich schnell vom Kote rein:
'Wohlan denn, jetzt kann sogleich die Hochzeit sein.'

8. Am Sankt Marientag im Herbst es war,
Als Flieg und Bremse ward ein Ehepaar.

5. **Und wenn der Himmel wär Papier** (Catania 1835).

Se fussi enca lu mari Guirdanu,
E lu celu e la terra insieme carti,
E poi ogn' omu avissi milli manu,
Ed ogni manu milli pinni a parti,
L'angiuli tutti di lu celu supranu,
L'omini in terra, la natura e l'arti,
Scriviri di Maria mai nun potranu
Di li grandizzi soi minima parti.

Über diese Formel, die bald zur Bezeichnung der Majestät Gottes, bald zur Versicherung unermesslicher Liebe oder grosser Leiden, aber auch zur Andeutung staunenswerter Gelehrsamkeit oder unergründlicher Weiberlist ausserordentlich häufig verwendet wird, hat R. Köhler (Kleinere Schriften 3, 293—318. 254) ein reichhaltiges Material gesammelt, das aber natürlich der Ergänzung fähig ist: vgl. zu S. 295 Sanders, Neugriechische Volks- und Freiheitslieder 1843 S. 81 sowie Lübke, Neugriechische Volks- und Liebeslieder 1895 S. 185; zu S. 302 Tobler, Schweizerische Volkslieder 2, 175 (1884) und im allgemeinen die Ausführungen von Hauffen, Gottschee 1895 S. 173f. 199. Erk-Böhme, Liederhort No. 80. 586. 589. Eine indische Beschreibung der Wunder Krisnas bei Baldaeus (1672) hat Zachariae in dieser Zeitschrift 11, 331 mitgeteilt. Auf zwei italienische Liebeslieder macht Kestner aufmerksam: Bernoni, Canti popolari veneziani 1872 puntata 7, no. 30:

Vorace che quel albaro parlasse,
Le fogie che gh'è in çima fosse lengue,
L'acqua che gh'è nel mar la fosse ingiostro,
La tera fusse carta e l'erba pene.

Se la tera fusse carta e l'erba pene,
Ghe scrivaria 'na letara al mio bene;
Quale saria quel can che ta lezesse,
Sentir le mie passion, che no'l pianzesse?

Aus den griechischen Kolonien Unteritaliens stammt eine bei Giuseppe Morosi (Studi sui dialetti greci della terra d'Otranto 1870 p. 61 no. 148) mitgeteilte Fassung, die in italienischer Übersetzung lautet:

Non arrivano tutte le carte,
Per quante ne fecero gli antichi Romani,
Nè tante penne quante ne hanno gli uccelli,
Nè tutta l'acqua del mare (se fosse) inchiostro,
A stampare le belle tue chiome,
Che risplendono come scudi veneziani.

Sehr ungalant dagegen klingt ein spanischer Volksreim, der an die weiberfeindliche Stelle des bei Köhler 3, 309 angeführten Libro de los engaños gemahnt, in A. de Truebas Cuentos campesinos Lpz. 1875 p. 252 (in der Erzählung: El estilo es el hombre):

Si la mar fuera de tinta,
Y el cielo fuera papel,
Y los peces escribanos
Y escribieran á dos manos,
No escribieran en cien años
La maldad de una mujer.

Kürzer ist die Fassung bei F. R. Marin, Cantos populares españoles 4, 91 No. 6241 (1883):

Si la mar fuera de tinta
Y el cielo fuera papel,
No se podria escribir
Lo falsa que es la mujer.

Aus Venezuela teilt A. Ernst im Globus 18, 10 (1870) ähnlich beginnende Verse des Volkes mit:

Si la mar fuera de tinta
Y las olas de papel,
Te escribiria una carta
Para enseñarte querer.

Inhaltlich aber steht ein von dem Linzer Cantor Johann Kraut komponiertes deutsches Gedicht, das Martin Zeiller in seiner Übersetzung von F. de Rossets Histoires tragiques de nostre temps[1]) aufführt, den Versen bei Trueba näher:

Vnd wann gleich wär das Firmament
Lauter Papier vnd Pergament,
Vnd alle Wasser sampt dem Meer
Nichts dann nur lauter Dinten wer,
Die Stern am Himmel allzumal,
Deren doch viel sind ohne Zahl,
Ein jeder sich zum schreiben richt,
Köndten sie doch die Boßheit nicht
Beschreiben eines bösen Weibs:
Der Teuffel in der Höll beschreibs!

Auch in einem tschechischen Volksliede bei A. Waldau, Böhmische Granaten 2, 161 (1860) heisst es:

Ei wenn das ganze Himmelszelt Papier nur wär,
Enthielte schwarze Tinte bloss ein jedes Meer,
Und gäb es soviel Schreiber, als sind Stern im Blau,
Die Weiberlist beschrieben sie doch nicht genau.

1) Fürth 1624 S. 303. — Kraut, von dem Eitner (Quellenlexikon der Musiker 5, 432) nur einen fünfstimmigen Satz kennt, war offenbar mit Zeiller, während dieser sich in Linz aufhielt, persönlich bekannt geworden. Sein Gedicht führt übrigens auch R. Köhler (3, 316) aus einer um ein Jahrhundert späteren Quelle an, die jedoch den Verfasser und Komponisten nicht nennt; ebenso Hoffmann von Fallersleben, Findlinge 1, 143 (1860).

Ein verlassenes Mädchen dagegen klagt im ungarischen Volksliede (Aigner, Ungarische Volksdichtungen 1873 S. 38):

Kummer, bittrer Kummer, o bittrer Herzenskummer!
Alle Sterne des Himmels, wenn sie Schreiber wären,
Alle Gräser der Erde, wenn sie Federn wären,
Alle Blätter des Waldes, wenn Papier sie wären,

Alle Fluten des Meeres, wenn sie Tinte wären,
Schrieben doch nicht nieder allen Kummer und Schmerzen,
Allen Kummer und Schmerzen, die Qual in meinem Herzen,
Meines Lebens bittres, trauriges Geschick.

Auf ein dänisches geistliches Lied von N. F. S. Grundtvig (1826): 'Den signede Dag med Fryd vi ser' (Psalmebog for Kirke og Hjem, Kjøbenhavn 1899 No. 402; Brandt og Helweg, Den danske Psalmedigtning 2, 279. 1847) wies mich H. F. Feilberg freundlich hin; hier lautet die 3. Strophe:

Om levende blev hvert Træ i Skov,
Og var saa hvert Blad en Tunge,
De kunde dog ej Guds Naades Lov
Med værdelig Røst udsjunge.

Endlich führe ich noch das kurdische Gedicht vom König Dschimdschima an, in welchem Jesus einen auf der Strasse liegenden Schädel befragt, wem er einst angehört habe, und dieser sich als ein heidnischer König zu erkennen giebt. Auf die Frage, ob er die Hölle mit eigenen Augen gesehen habe, antwortet der Schädel: 'O Jesus, ich schwöre dir beim Allbarmherzigen, beim Schöpfer der Erde und des Himmels, ich weiss, wie die Hölle beschaffen ist. Wenn alles Wasser des Meeres Tinte wäre, wenn alle Baumblätter Papierbogen wären, so würde ich denken, wenn du bloss die Hälfte des Drittels davon beschreiben würdest, so könnte kein Bild von der Hölle gegeben werden.' (Prym und Socin, Kurdische Sammlungen 1887—90, Übersetzung S. 202).

Berlin.

Von dem deutschen Grenzposten Lusérn im wälschen Südtirol.

Vom Kuraten **Josef Bacher.**

(Vgl. oben X, 151. 306. 407. XI, 28. 169. 290. 443.)

5. Vorkommnisse im täglichen Leben.

In diesem Abschnitte sind die Ansichten und Ausdrücke über den Menschen für sich, im Verkehre mit dem Nebenmenschen, im Verhältnisse zur Witterung, über den Einfluss der Himmelserscheinungen und Himmels-

körper, und endlich über die Bedeutung gewisser Tage und Zeiten folgendermassen gruppiert:

a) Der menschliche Geist und Geisteswandlungen.

α) Geistige Eigenschaften und Thätigkeiten.

Für geistesabwesend, dahinbrütend wird der Ausdruck 'vorlőrt' gebraucht: d'ar s áldar vorlőrt = er ist ganz verwirrt.

67. Géa géa, du vorştéaşt niχt, du pişt as-wī a hákştok; mà möχat-dar-'s ínmäggn pen an hámar, un nő vorştéaşt-do-'s net; əngştantə háşt-(d)o ştrǫa ən kopf!	Geh, geh, du verstehst nichts, du bist wie ein Hackstock; man müsste dir's einkeilen mit einem Hammer, und noch verstehst du's nicht; es kann nicht anders sein, als dass du Stroh im Kopfe hast!
68. As-da úäs rẹdət-áu ştókat, kötmā: das-sél mentš rẹ̄dət-áu sōvl a-bé-'s wărat kent von ştern (oder von wolknən, oder von hümbl) ābə ẹşt.	Wenn jemand sinnlos redet, sagt man: Dieser Mensch redet, als wäre er soeben von den Sternen (oder Wolken, oder vom Himmelsraume) herabgefallen.
69. Dər hat gətrunkt də hírndar.	Er hat den Verstand verloren.
70. Géa géa, du pişt ştókat a-bé di mitanáχt!	Geh geh, du bist dumm wie die Mitternacht!
71. Mǫanən tūan di kázan.	Meinen thun die Katzen.

β) Sittliche Eigenschaften und Thätigkeiten.

72. I han gəmǫant, sə hat méarar wḗa, ma sə maχt-ən 's hẹ́lbə (oder: ma 's is plǫasəs hẹ́lbə).	Ich glaubte, sie sei mehr krank, allein sie verstellt sich nur so (oder: allein es ist blosse Verstellung).
73. As-da úäs is zornə un wil net rẹ̄'n, köt-mā: 's is vort gga Roz nā pūan, ődar: géa-bar-ən zo néma a šǫaplə, ombrúm 's hat ən mül, ődar mà vorşt-'s z' sẹ́ga, bé-'s hat vorkǫaft də zun ən mẹ́zəgar.	Wenn jemand mürrisch ist und nicht reden will, sagt man: Er ist fort nach Rotz(o) um Bohnen, oder: gehen wir ihm ein (Reisig)bündelchen zu holen, denn er ist launisch, oder man fragt ihn, ob er seine Zunge dem Metzger verkauft habe.

Der kürzeste Ausdruck für 'launisch sein', 'Kopf machen' ist 'máüsan': əs maüst = es will nicht reden; wās wart-'s hā'm 's dīarnlə, as-'s a-ső maüst? = was hat etwa das Mädchen, dass es so einsilbig ist?

74. Du haşt a gal; du haşt a gḗla gal; da géat-dar übar də gal.	Du bist zornig; du hast eine gelbe Galle; die Galle geht dir über.
75. Di laüt trai'm-'s nō härta az Lusḗrn.	Die Leute in Lusérn besprechen (und belachen) es noch immer.
76. As-da úäs kint ōbarköt un darvărt-'s, küt-'s: bḗr-da küt-nā̃ main ruggn, rẹ̄dət bẹt main arš; ás-da rẹ̄də darsél.	Wird jemandem nachgeredet, und er erfährt es, sagt er: Wer (hinter) meinem Rücken (mir) nachredet, der redet mit meinem Arsch; dieser soll reden (ihm Antwort geben).

Für (aus)schelten wird 'zūagorgln' oder '(zūa)ggrüggn' (grunzen) gebraucht.

77. As-da úås luun, köt-mà: o dənsél glǫabət m'-ən das míndarṣtə, wṓ-mā mögə, ombróm dar zālt la paténtə gga Rovrait.[1])

Wenn jemand lügt, sagt man: O, demselben glaubt man so wenig, als möglich, denn er zahlt die Erwerbsteuer in Roveredo.

78. Bḗr-da áukēart di hänt, is a ṣggarzəs mentš.

Wer die Hände aufbiegt (so dass beim Strecken der Hand ihr Rücken schaufelförmig wird) ist ein geiziger Mensch.

79. Diséln, bo-da gḛ'm aus vīl rǫ́agə ṣggǫ́ta[2]) ən laüt zo trínka, máχan mḗarar povaĩ a-bé diséln, bo-da gḛ'm kṹana ṓdar wī́anə.

Die, welche viel rohe Molke den Leuten zu trinken ausgeben, machen mehr Zieger, als jene, welche keine oder wenig geben.

80. 's zālt net di mǖa, áṣ-do-di sōvl darwärmṣt omə mī.

Es ist nicht der Mühe wert, dass du dich um mich so bewirbst (meinetwegen ereiferst).

81. Géa gḗa, maĩ kin, gḗa ən gots nam un tǖa gəreχt!

Geh geh, mein Kind, geh in Gottes Namen und thue recht!

γ) Vorstellung über manche Erscheinungen.

82. Dar Orgg is a mūdl vaür.

Der Orgg ist ein Feuerknäuel.

83. Bo-da pa dar naχt print a vaür, köt-mā, 's is dar Orgg.

Wenn irgendwo bei Nacht ein Feuer brennt, sagt man, dies sei der Orgg.

84. Lī́əχtla, bo-mà sḛgg aus pa wī́ṣan, köt-mā, 's sain taüvldar. (Z. 41.)

Von Lichtlein, die man über den Wiesen hin erblickt, sagt man, es seien Teufel.

85. Di sḗal von an mentš, bo-da net kint gəpḗtət gəreχt dar ggrḗdo, bal-'s kint gətǫ́aft, möχ úmargīan pa dar naχt, fin ás-ar lḗbət, zo tútšla 's plṹat von laüt, bo-da sain gətǫ́aft gəreχt. Dərsél, bo-da kint gətútšlt, is ne(d) mḗar gúat zu rüara-sə un möχ-sə lásan tutšln fin ás-si wil. Gḗat úås un rüart ā̃ ənsél, bo-da šlā̆ft, di sḗal, bo-da tutšlt, ənnḗat. As-da ṹandar wil vórt-maχan-ṣtīan a sṓlana sḗal, bo-d'-ən gḗat zo tútšla, mṓχ-ar-sə lḛgn ən pḛt un wáχan un lḛgn-sə se'm sōvl a-bé-d'-ar šlávat. Kint

Die Seele eines Menschen, dem das Glaubensbekenntnis bei der Taufe nicht recht gebetet wird, muss bei der Nacht herumgehen, so lange er lebt, um Blut zu saugen von Leuten, die recht getauft sind. Derjenige, von dem gesaugt wird, ist nicht mehr imstande sich zu rühren und muss sie saugen lassen, solange sie will. Geht jemand und rührt den Schlafenden an, so entweicht die Seele, welche saugt. Wenn einer eine solche Seele forthalten will, die an ihm zu saugen kommt, so muss er sich ins Bett legen und wachen und dabei so thun, als ob er schlafe.

---

1) d. h.: wie ein Krämer u. dgl. sich das Recht erwerben, mit den Waren zu handeln und hausieren zu dürfen dadurch, dass sie sich zu diesem Zwecke ein Patent, eine Verkaufslicenz erwerben und dafür zahlen, so muss auch der Lügner allem Anscheine nach ein solches Patent sich käuflich erworben haben, da er das Lügen so gewerbsmässig und ungeniert betreibt.

2) 'rǫ́agə ṣggǫ́ta' wird die Molke genannt, nachdem man aus der Milch den Käse gewonnen hat; aus dieser rohen Molke wird durch ferneres Kochen die 'povaĩ' (der Zieger) gewonnen, und die noch übrig bleibende Molke, welche wie bläulich grünes Wasser aussieht, wird 'gəprüadatə ṣggǫ́ta' genannt. Die 'rǫ́agə sggóta' wird gern von den Leuten getrunken, die 'gəprüadatə' wird den Schweinen, Kühen und Ziegen zu trinken gegeben.

də séal um mítanáχt, un ēr wārnt-sə at-də vüas, mőχ-ar júkan a hant ōbar di vüas sövl a-bé-d'-ar wőlat vanən a vlaügə. As-ar-sə is gűat zo vána, plaibət-s'-ən wīa a stro̜abə[1]) ən də hant. As-ar gi't vaür ən stro̜abə af po̜adə di saitn, kemən vorprént di vüas un di hār von ments̆, bo-da net is gəto̜aft gəreχt.	Kommt die Seele um Mitternacht, und er merkt sie an (auf) den Füssen, muss er mit einer Hand über die Füsse schlagen so als wollte er eine Fliege fangen. Ist er imstande sie zu haschen, so bleibt sie ihm wie ein Strohhalm in der Hand. Zündet er den Strohhalm an beiden Seiten (Enden) an, so werden die Füsse und Haare der Person verbrannt, die nicht recht getauft war.
A to̜al kö'n ggan stro̜abə: Du boheggsats waibə Ail morgn ən áldar vrüa Zo néma salz un vaür Bet-'n hār vorprént!	Einige sagen zum Strohhalm: Du verhextes Weib, Komm morgen in aller Frühe, Zu holen Salz und Feuer, Mit verbrannten Haaren!
As-mã köt díza, kint az morgas dassél ments̆, bo-da is gəwē̜st zo tútšla, tšótanə und bet-'n vorprénatə hār af-'n kopf, be̜t zwo̜a s̆ūsəla ən də hänt, zu vőrs̆a salz un vaür.[2])	Wenn man dies sagt, kommt morgens jene Person, die zu saugen gewesen war, hinkend und mit verbranntem Haare auf dem Kopfe, mit zwei Schüsselein in den Händen, um Salz und Feuer zu verlangen.
A-sō-nã darként-mã də tutšlərən. Déna mã'-mã-sə máχan rüavn.	Auf diese Art erkennt man die Saugerin. Dann kann man sie rufen lassen.
Di mēarastə zait tüat-mã net a-sō; mã gēat ənvē̜zə úanək be̜t īr, ás-sa kem zo hélva árbatn ən haus un az velt. Dənsél, bo-da-sə hat gəvann, gēat-sə ned-mēar zu tüana niχt (zo tútšla niχt).	Meistens thut man nicht so; man kommt statt dessen mit ihr überein, dass sie komme, um in Haus und Feld arbeiten zu helfen. Demjenigen, der sie erhascht hat, naht sie sich nicht mehr, um etwas zu thun (zu saugen).
86. Di s̆wälbəla sain háiləgə vögl. Vō dənsel möχ-m'-ən niχt tüan le̜zəs. (Z. 36.)	Die Schwalben sind heilige Vögel. Deshalb darf man ihnen nichts zu leide thun.
87. Bal-'s tondərt, köt-mã: di vrau Pérχtəga spüəlt sainə vāsar. (Z. 2.)	Wenn's donnert, sagt man: Die Frau Berchta spült ihre Fässer.
88. Bal-'s tondərt, köt-mã, gge-da valn di s̆neggn.	Wenn's donnert, sagt man, es fallen die Schnecken (herab).

δ) Freud und Leid.

89. As-da úäs darste̜at, küt-'s: i pin darstant a-bé a knot.	Wenn jemand betroffen ist, sagt er: Ich war verblüfft, wie ein Stein.
90. As-da úäs dars̆rakt, küt-'s: 's ísmar net gəstant a trüpflə plūat ən laib.	Wenn jemand erschreckt, sagt er: Es verblieb mir kein Tröpflein Blut im Leibe.
91. I han a vorknüpflats herz; bed'-ə wärat guat zo préχa aus ən gəgáüla, tüanat-'s-mar bōl.	Ich habe (grosses) Herzeleid; wenn ich vermöchte in Thränen auszubrechen, thäte es mir wohl.
92. Er hat hárta peχ.	Er hat immer Pech.

1) stro̜a = Stroh; stro̜abə = Strohhalm.

2) Es kommt auch jetzt noch nicht selten vor, dass die Weiber, welche ein Feuer anmachen wollen, anstatt ein Zündhölzchen zu benutzen, in ein Nachbarhaus gehen und dort um einen Feuerbrand oder um glühende Kohlen ersuchen, womit sie dann zu Hause das Feuer anfachen.

ε) Glück.

93. As-da úàs lẹgg al lóto, un as m'-ən lẹgg adọso an gguatrofṓdṣo àna ás-'s-əs wọast, gəwint-'s.

Wenn jemand in die Lotterie setzt, und man steckt ihm einen Vierklee zu, ohne dass er es weiss, gewinnt er.

94. Bḗr-da vint an gguatrofṓdṣo, dərṣel hat gəlük. (Z. 29.)

Wer einen Vierklee findet, hat Glück.

95. Lẹgg m'-an gguatrofṓdṣo ən a gowánt von ū̃an, bo-da gḗat ṓbar də welt, hát-ar gəlük af (nā̃) sainə wẹ̄gə. (Z. 40.)

Legt man einen Vierklee in ein Gewand eines, der in die Welt hinaus reist, so hat er Glück auf seinen Wegen.

96. As-da ən a hauṣ máχan 's eṣt di šwal'm, wil-'s mū̃anən gū̃at. (Z. 37.)

Wenn in einem Hause die Schwalben das Nest bauen, so ist das ein günstiges Zeichen.

97. As-mă sẹ̄gg lī̃aχtar tánzan ṓdar bo-da pa dar naχt print a vaür, ís-da bograbət 's gelt. (Z. 42.)

Wenn man Lichter tanzen sieht, oder wo bei Nacht ein Feuer brennt, ist (das) Geld vergraben.

98. Bḗr-da gḗat ən an əntrū̃am von laüṣ, vaɒɒ gelt.

Wer von Läusen träumt, bekommt Geld.

99. As-ma hat gelt ən də gajóf gga laɒəs, bál-mă họart da éarṣt vărt ən gguggo, hát-mă-san an gánẓan súmar.

Wenn man Geld in der Tasche hat im Frühling, wenn man das erste Mal den Kuckuck hört, so hat man dessen einen ganzen Sommer (hindurch).

100. As-da gḗat a prū̃ašink ṓbar an knot, bál-da se'm is a man zu árbata, páitət-ar-ən vīl gelt.

Wenn ein Siebenfuss über einen Stein kriecht, wenn ein Mann dort an der Arbeit ist, erwartet er sich viel Geld.

ζ) Unglück.

101. As-ma gḗat ən an əntrū̃am, gge mà vaɒɒ a lẹ́tar un sait-sə net gū̃at zo lẹ̄sa, kint ən lant ẹ́par a šáüladar teləgrám.

Wenn man träumt, dass man einen Brief bekommt und nicht imstande ist, ihn zu lesen, kommt in das Dorf irgend ein unheilmeldendes Telegramm.

102. Bḗr-da maχt 's kraüz bẹ́t-dar tšeɒɒn hant daz mórgaṣ, gi't-ən aus a ṣtrait vṓr-da áus is dar tāgə. (Z. 23.)

Wer morgens das Kreuz mit der linken Hand macht, dem entsteht Streit, bevor der Tag beendigt ist.

103. As-da a ráisar daz mórgaṣ boként an éarṣtn an hāṣ, bil-'s mū̃anən lẹz. (Z. 38.)

Wenn ein Wanderer morgens zuerst einem Hasen begegnet, so bedeutet es Unglück.

104. As-da a ggazadṓr daz mórgaṣ boként das ẹarṣt a waibə, ən sel tāgə hát-ar kuà gəlük nā̃-ən gəwilt.

Wenn ein Jäger morgens zuerst einem Weibe begegnet, so hat er an diesem Tage kein Glück fürs Gewild (auf der Jagd).

b) Der Leib.

η) Eigenschaften desselben.

Ein grosser, starker plumper Mann wird mit dem Worte 'manás' bezeichnet. Ein kleiner Mann, ein Zwerg, ein Knirps heisst 'a ggăgl', oder 'a ggăgələ', oder 'a niχtlə'. Die eigentliche Bedeutung für 'ggăgl' ist: kleiner kugelförmiger Kot, wie Ziegenkot; — 'niχtlə bedeutet ein Nichts, ein Nichtelchen.

105. Dar is ṣtark as-bé a fert.	Er ist stark wie ein Pferd.
106. As-da uās is māgar, köt-mā: das-sél se'm šlagg vaür afs mūaṣ.	Wenn jemand mager ist, sagt man: Dieser dort schlägt Feuer auf das Mus.
107. As-da uās küt: i wōlat net kéman alt, köt-m'-ən hẹrta: As-do net alt wil kemən, Maχ-də juŋ häŋən.	Wenn jemand sagt: Ich wollte nicht alt werden, so entgegnet man ihm immer: Wenn du nicht alt willst werden, Lass dich jung hängen.

ϑ) Körperteile.

108. As-da uās hat a grọasəs maul, köt-mā: dər-sel se'm hat a grọasəs mumpfl trōgə.	Wenn jemand einen grossen Mund hat, sagt man: Jener dort hat ein grosses Mundvoll (Wasser)trog.
109. Bḗr-da hat grọasə ọarn lẹ̄bət laŋ.	Wer grosse Ohren hat, lebt lange.
110. As-da úan saüṣt (kliŋlt) das tšeŋŋ ọar, kint gərẹ̄dət lẹz vò īmən. Zu sáüṣa (klíŋla) das reχt ọar wil-'s mūanən gúats gərẹ̄da. (Z. 22.) 'rẹ́dṣa záŋŋa — parōla fráŋŋa 'rẹ́dṣa dríta — parōla maldíta.	Wenn einem das linke Ohr saust (klingt), so wird über ihn übel gesprochen. Saust (klingt) das rechte Ohr, so bedeutet es gutes Gerede. Linkes Ohr — freies (ehrliches) Wort Rechtes Ohr — übel gesprochenes Wort.
111. Abəgəhákatə un ausgəfílzatə (ausgəstrélatə) hār möχ-mā net vórt-jukan; mā möχt-sə vorprénan. Ás-mā-sə lai vórt-jukt, kint béa ən kopf. (Z. 17.)	Abgeschnittene und ausgekämmte Haare darf man nicht fortwerfen; man muss sie verbrennen. Wenn man sie nur so fortwirft, (be)kommt (man) Kopfweh.
112. Úana hant wäšt da ándar, un pẹt pọa'n wäšt-m'-ən šnābl.[1])	Eine Hand wäscht die andere, und mit beiden wäscht man das Gesicht.
113. Bās-da tüat da reχt, da tšeŋŋ hat net tu wísa.	Was die Rechte thut, soll die Linke nicht wissen.
114. Di wáisan plézla af də ūanẹgl họast-mā luŋən. Sōvl plézla, a-bé-da hat úandar, sōvl vārt hát-ar gəluŋŋ. (Z. 19.)	Die weissen Plätzchen auf den Fingernägeln heisst man Lügen. Wie viele Plätzchen einer hat, so oft hat er gelogen.

ι) Lebensweise.

115. Dər-sel lẹ̄bət-áu gúat; be-d'-ī hétat a sōla gūat-lẹ̄'m, lẹ̄bat-ə z̃ jār mēarar.	Dieser lässt sich wohl sein; wenn ich ein so gutes Leben hätte, lebte ich zehn Jahre länger.
116. D'-ar hat áusgəvrest als.	Er hat alles vergeudet (verjubelt).
117. D'ar maχt di šwaīla haüt, umbróm d'ar hat də kūgl.	Er stellt heute Schweinchen vor (thut wie Schweinchen), denn er hat (den) einen Rausch (it.: ha fatto la balla) (mundartl.).
118. D'-ar hat-ən ūana ge't áf-an šnābl.	Er hat ihm eine Maulschelle gegeben.
119. D'-ar paitət-ən áus (oder: d'-ar hüatət-ən áus.	Er lauert ihm auf.
120. Pait, i bart-dər máχan-áu di hōṣan.	Warte, ich werde dir's empfindlich zahlen (oder: ich werde dich töten).

1) Nicht selten vorkommender derber Ausdruck für 'Gesicht', lus. 'muṣtáz' oder 'moṣtáz'.

121. Rümbl, rümbl,
Bḗr-da ẹpas gi't, gḗat ən hümbl —
Raübl raübl,
Bḗr-da niχt gi't, gḗat ggan taüvl.[1]

Rümbl, rümbl,
Wer etwas giebt, kommt in den Himmel —
Raübl raübl,
Wer nichts giebt, kommt in die Hölle.

122. As-da valt a ṣtüklə prọat von hänt aus, darsél, bo-da-'s hat ge't, hat-'s net ge't gḗarn. (Z. 20.)

Wenn ein Stücklein Brot den Händen entschlüpft, so hat es der, welcher es geschenkt hat, nicht gern gegeben.

123. Bḗr-da kint gar za ṣpāt, vorlíart ən plaz; ṓdar: bḗr-da wil máχan ən wirt, vorlíart ən plaz.

Wer gar zu spät kommt, verliert den Platz; oder: wer den Wirt spielen will, verliert den Platz.

124. D'-ar traibət di báfan.

Er bewegt den Schnurrbart.[2]

125. As-mā́ áukēait di ọagn, gaült ũṣar líaba vrau.

Wenn man die Augen aufwärts verdreht, weint Unsere Liebe Frau.

126. As-da uàs wil härta hā'm gərext (gūat) z'ésa un zo trínka, köt-mà: muàṣt-(d)o 's is alə tāgə kír'ta ən Laim.

Wenn jemand stets gut zu essen und zu trinken haben will, sagt man: Meinst du, es sei alle Tage Kirchtag in Terragnṓlo.

127. Líabar āna ṡmalz (sof), bās āna salz.

Lieber ohne Schmalz, als ohne Salz.

128. Sōvl vā̈rt, as-bé-da ṡlagg də waχtl: dẹk də hüt, dẹk də hüt, sōvl trū̃[3]) kint zo kọ́ṣta a ṣtä̈r mēl das-sél jār.

Sovielmal, als die Wachtel schlägt: Deck das Haus, deck das Haus, soviele tru wird kosten ein Star Mehl im selben Jahre.

129. As-da uàs wil-sə lūanən af an ándars, un diza wil net, küt-'s: i han vorkọaft ən sādl, zọa net zo máχa ən ẹṣl.

Wenn jemand sich an einen andern anlehnen will, und dieser will('s) nicht, sagt er: Ich habe den Sattel verkauft, um nicht als Esel zu dienen.

130. As-da uàs net tūat gərext, kütmà: maχ-də hā̈ŋan, aṣ-do net ándarṣt wọaṣt zo tūana.

Wenn jemand nicht recht thut, sagt man: Lass dich hängen, wenn du nicht anders zu thun verstehst.

131. As-da gḗat a alts mentš, bo-da úmar-is-gant wíanə vā̈rt, ən an ándars lant ṓdar áf-an-an kir'ta, odar bṓ-sa tánzan, ṓdar bṓ-sa sain luṣtə, köt-mà: ẹ̄, lat-'s gian: a bọta az jār ṡérzan də altn kūa ō!

Wenn eine alte Person, welche (sonst) wenig oft herumgegangen war, in ein anderes Dorf entweder auf einen Kirchtag, oder wo man tanzt, oder (sonst) fröhlich ist, sagt man: Ei, lasst ihn (sie) gehen; einmal im Jahre scherzen (springen) die alten Kühe auch!

z. Arbeit und Verdienst.

132. Bḗr-da maχt 's tābraχ, kan-'s ṡézan.

Wer das Tagwerk macht, kann es schätzen.

133. Vọ́r-mà-'s parténdərt 's tābraχ, möχ-mà-'s máχan.

Bevor man das Tagwerk (d. h. den Lohn hierfür) verlangt (in Anspruch nimmt), muss man's machen.

1) Sprüchlein der Kinder, wenn sie einander Esswaren und dergl. abbetteln.

2) d. h. er giebt durch Hin- und Herbewegen der mit Schnurrbart besetzten Lippen ein heimliches Zeichen, winkt heimlich zu.

3) Ein 'trū̃' war eine Silbermünze, die nach jetziger Währung 34 Heller galt.

134. Lę'-dar úm a päntlə un dǫpo las əs wänən.	Binde dir ein Bändchen um und dann lass es wehen (es hilft dir doch nichts).[1]
135. Arbat hat-sə-san di hōsan vol.	Arbeit hat sie die Strümpfe voll (sie ist mit Arbeit überbürdet).
136. La matína impiəníšə la ggušína.	(Die) Morgen(stunde) füllt die Küche an.
137. Bál-da di laüt sẹzan di patátn ōdar sänən gẹrst ōdar salát ōdar söla gəplätra, kö̃n-sa, bál-sa hā'm gərīft: bem ẹst mā'-mā kö̃n: səménza in téra, spəranza in Dīo; ẹst ás-ar tüa ēr; prẹga Dīo, ás-ar-as waigə üsar árbat (oder: üsarnə fadīgə).	Wenn die Leute Kartoffeln setzen oder Gerste oder Salat oder so etwas säen, sagen sie, sobald sie beendigt haben: wohlan jetzt kann man sagen: Same in der Erde, Hoffnung in Gott; jetzt thue er (jetzt möge er sorgen); gebe Gott, dass er uns unsere Arbeit (oder: unsere Mühen) segne.
Úana hat gəsänt di salát un hat köt: soménza in téra, spəránza in mī, un ís-da küana áugant salát, umbrúm Got dar Héar hét-'s-ar gəwölt zǫagn, ggé-d'-ar tüat ēr, un net sī. Un vō dənsel kö̃n di laüt nō ən tā' vò haüt: mà möχ net kö̃n a-bé də N. N.	Eine säete (den) Salat und sagte: Same in der Erde, Hoffnung auf mich, und (es) ist kein Salat aufgegangen, denn Gott (der Herr) wollte es ihr zeigen, dass er walte, und nicht sie. Und deshalb sagen die Leute noch heutzutage: Man darf nicht sagen, wie die N. N.
138. Dar ris haltət niχt vor di árbatlaüt, wöln-da sain tǫggn (pult un kās).	Der Reis genügt nicht für die Arbeiter, (es) braucht (dafür) Brocken (Polenta und Käse).
139. As-mà hat gēχ zo wāsa, köt-mà: an druk on an šmuk un a värt umə 's loχ, is vüdar də woχ.	Wenn man Eile hat zu waschen, sagt man: Einen Druck und einen Schmuck und einmal herum ums Loch, so ist herum die Woch.
140. As-da üan, bo-da is gga tiš z' ésa, valt-ən dar löfl ōdar dər pərü darnīdar, dənsel tāgə hát-ar-ən net gəwunt z' ésa. (Z. 21.)	Wenn einem, der am Tische beim Essen ist, der Löffel oder die Gabel hinunterfällt, so hat er sich an diesem Tage das Essen nicht verdient.
141. As-da uàs hat gēχ zo árbata, un hat-san net lust, küt-'s: ā, lás-bar se'm ẹst, 's ís-da mēara zait bas lẹ'm.	Wenn jemand Eile hat zu arbeiten und hat dazu nicht Lust, sagt er: Ach, lassen wir's nun, es giebt mehr Zeit als Leben.
142. As-da üandar net árbatət gēarn, kö̃n di laüt: ē darsél hat gār z'an garādəgən ruggn; d'-ar hat gəšluntət an áisan-stek; ma da-kínt furšə das saī ō; paitət a pislə!	Wenn einer nicht gern arbeitet, sagen die Leute: Ei, jener hat einen gar zu geraden Rücken; er hat eine Eisenstange verschlungen; aber es kommt vielleicht auch (das) sein(e) Zeit; wartet ein wenig!

1) d. h. so wenig ein Bändlein dich vor Sturm schützt, ebensowenig wird's dir helfen.

Unterfennberg bei Margreid (Südtirol).

(Fortsetzung folgt.)

Märkische Spinnstuben-Erinnerungen.

Von **Max Bartels.**

(Fortsetzung zu S. 73—80.)

Die Zeit der Schäferlieder hat ebenfalls noch ihre Schatten in die Ützdorfer Spinnstube geworfen. Die jungen Mädchen sangen daselbst[1]):

Dort, wo die klaren Bächlein rinnen,
Sah ich von fern ein Hüttchen stehn,
Dort wohnt von allen Schäferinnen
Die schönste, die ich je gesehn!

Treibt sie bei frühem Morgenschimmer
Die zarten Lämmlein in den Hain,
So sagt mein banges Herz ja immer:
Ach! könnt' ich doch ihr Schäfer sein!

Und wenn des Nachts die Sternlein blinken
Und alles in dem Haine ruht,
Dann lässt sie ihren Schleier sinken
Und badet sich in reiner Flut.

Wie gerne möcht' ich sie belauschen,
Und sie sodann für mich erseh'n!
Doch nein! es könnt ein Blättchen rauschen —
Und nie dürft' ich sie wiedersehn!

Und wenn des Nachts die Elsen wehen [lies: Elfen weben],
Schleich' ich mich vor ihr Hüttchen klein,
Und flüstre sanft: Wach auf, mein Liebchen [lies Leben]
Und lass zur Thüre mich hinein!

Doch nein! sie könnt' mein Kommen hören,
Mein leises Klopfen an die Thür,
Ich könnte sie im Schlummer stören.
Drum bleib' ich lieber einsam hier.

Aber auch zu kleinen Neckereien mussten die Spinnstuben-Lieder bisweilen herhalten. So war zum Beispiel unter den Burschen einer, der Peter hiess. Sowie nun dieser sich in der Spinnstube sehen liess, dann stimmte sofort der gesammte Chor das Lied[2]) an:

Ach Peter, lieber Peter,
Ich sterb' vor Ungeduld.
An allen meinen Leiden
Ist nur die Liebe schuld.

Ach Peter! lieber Peter,
Wann wirst du mich denn frei'n?
Wir werden immer älter,
Und dabei immer kälter!
Holl di man jo nich up!

Schlimmer noch aber erging es einem Mädchen, wenn sie das Missgeschick gehabt hatte, morgens früh das Melken zu verschlafen. Zu früher Morgenstunde nämlich durchzog der Kuhhirt, wie das auch wohl

---

1) [Eine Umgestaltung der 1813 von Ernst Schulze in Göttingen verfassten 'Romanze': Erk-Böhme, Liederhort 3, 348 No. 1496; Volkstümliche Lieder S. 599. Köhler-Meier No. 225: vgl. Hoffmann-Prahl No. 284.]

2) [Auf einem um 1850 bei Trowitzsch & Sohn, Frankfurt a. O. und Berlin gedruckten Flugblatte 'Sieben schöne neue Lieder' steht als No. 4 'Der Hamburger Länder':

Ach Peter, lieber Peter!
Wann willst du mich denn frei'n?
Wir werden immer älter
Und dabei immer kälter.
Holl di man jo nicht up, :,:
De Weg ist goth. (10 Str.)

Die Zeilen 'An allen meinen Leiden Ist nur die Liebe schuld' kommen in August Schäffers Duett 'Der goldene Hochzeitsmorgen' vor.]

heute noch an vielen Orten gebräuchlich ist, das Dorf, und liess vor jedem Hofe sein Horn erschallen. Dann brachte das Mädchen, welches die Melk-Woche hatte, die Kühe, die bereits gemolken sein mussten, zu ihm heraus, und diese zogen nun willig mit dem Hirten auf die Dorfweide. Hatte aber das Mädchen die Zeit verschlafen, dann musste sie ihm die Kuh nachbringen. Das war für das Mädchen sehr unangenehm; denn abgesehen davon, dass sie von allen, die sie sahen, ausgelacht wurde, war es auch gar keine leichte Arbeit, die oft recht widerspenstigen Kühe zu treiben, und manchmal lag der Weideplatz eine volle halbe Meile vom Dorfe entfernt. Kam nun aber die unglückliche Langschläferin des Abends in die Spinnstube, dann fing die ganze Gesellschaft an zu singen[1]):

Wer ein so faules Gredel hat,
Der kann wohl lustig sein:
Sie schläft ja alle Morgen,
Alle Morgen,
Bis dass die Sonne scheint!

Der Vater aus dem Walde kam,
Die Gredel, ach, schlief noch:
Schlaf' du zum tausend Teufel,
Tausend Teufel!
Unser Hirt ist schon im Wald,
Und die Kuh steht noch im Stall!

Das Mädel aus dem Bette sprang;
Den Rock in ihrer Hand
That sie das Kühlein melken,
Kühlein melken,
Mit der ungewaschnen Hand,
Und das war ihr keine Schand!

Eine Bauerntochter, der dieses Unglück begegnet war, wurde vier Wochen hindurch alle Abende mit diesem Liede geneckt, bis sie in Thränen ausbrach. Erst die Vorstellung des Grossvaters Liesegang, dass sie doch keinen Grund zum Weinen habe, sondern dass sie sich freuen müsse, denn sie hätte sich doch gebessert, da es ja nur das eine Mal vorgekommen sei, brachte sie zur Einsicht. Sie weinte nun nicht mehr, und da hörten die anderen auf, das Spottlied zu singen.

Meine Erzählerin fand als Kind eine ausserordentliche Freude am Spinnen. Das hatte das Spinnrad der Mutter zu entgelten, und diese sagte, „man müsse der Kleinen rein die Hände festbinden,“ so lange sie aus dem Zimmer ginge. Der Vater fand aber eine bessere Abhilfe: er liess der Kleinen, jetzt Siebenjährigen, ein Spinnrad anfertigen, damit sie am eigenen Rade spinnen könne. Nun müsse sie aber auch, wie die Grossen, zwei ganze Stück in der Woche spinnen! Zuerst gab ihr die Mutter nicht den guten Flachs, sondern die allergröbste Sorte, die Sackheede, und der Vater versprach ihr, wenn sie diese gut spinnen würde, ihr daraus einen Sack weben zu lassen und ihr diesen zu ihrer Ausstattung zu schenken. Der Weber teilte dem Vater aber bald mit, dass die Kleine viel sorgfältiger und gleichmässiger spinne, als die erwachsenen Mädchen, und seitdem gab man ihr auch den feinen Flachs.

1) [Erk-Böhme, Liederhort 3, 394 No. 1556. Frischbier No. 75.]

Die Spinnerinnen hatten ihr bestimmtes Mass zu spinnen, von dem später noch die Rede sein wird. Aber in der Spinnstube galten auch noch einige andere Regeln. Vor allem sollten die Mädchen keine 'Vogelköppe' spinnen. Wenn der Flachs nicht ordentlich gelockert worden war, dann bildete sich bisweilen beim Spinnen eine 'dicke Scheebe', und wenn diese dann mit eingesponnen wurde, dann wurde daraus der Vogelkopf. Der Faden ging dann nicht glatt auf die Spule, sondern er 'verhedderte' sich. Dann musste die Arbeit unterbrochen und der Faden von der verhedderten Stelle abgerissen werden. Dann wäre es nun am bequemsten gewesen, das ganze verhedderte Stück herauszureissen. Das durfte aber nicht sein; es durfte 'nichts veraast' werden. Den Mädchen wurde gedroht, dass man es ihnen um den Finger wickeln und anzünden würde. Es musste sorgfältig aus einander gezupft und an das Ende des bereits fertigen Fadens angelegt und angesponnen werden.

Dass die Spinnerinnen darauf sehen mussten, den Faden glatt und gleichmässig zu spinnen, das versteht sich von selbst. Aber bisweilen begegnete es dennoch der einen oder der anderen, dass ihr der Faden beim Spinnen abriss. Dann wurde das Ende auf die Spule gehängt, und es hiess dann: 'Der Bräutigam der Spinnerin ist aufgehängt'. Aber der Spinnerin erwuchs daraus auch noch eine andere Unbequemlichkeit. Wenn einer der Burschen es bemerkt hatte, dann sprang er zu und nahm ihr das Spinnrad fort, und sie konnte das gepfändete Rad nicht eher wieder zurückerhalten, als bis sie es mit einem Kusse ausgelöst hatte.

Eine fernere Regel der Spinnstube war, dass die Spinnerin ihren 'Wocken' nicht vollständig abspinnen durfte; ein wenig Flachs musste sie unabgesponnen lassen. Als Grund hierfür wurde angegeben, dass ihr sonst beim Nachhausegehen ein Spuk begegnen würde. Dieser Spuk sollte darin bestehen, dass ihr 'etwas Nacktes' erschiene. Hier haben wir wohl ohne allen Zweifel die Reste eines älteren, schon nicht mehr verstandenen Aberglaubens vor uns. Übrigens machten die Burschen sich bisweilen denselben zu Nutze. Sie schritten in der Dunkelheit, mit einem weissen Laken umhüllt, 'ganz sachte' über die Strasse, welche die Mädchen entlang gehen mussten; und der Spuk war um so wirksamer, als der Weg beim Friedhof vorüberführte. Diese Spukerei scheint aber dann gleichzeitig auch zu allerlei bäuerlichen Scherzen geführt zu haben. Denn aufgeklärtere Mädchen versuchten dem Gespenst zu Leibe zu gehen, um herauszubringen, welcher Bursche es wäre, der ihnen Angst und Schrecken hatte einjagen wollen. Bei diesen Entdeckungsversuchen scheinen dann bisweilen die Spinnräder gelitten zu haben.

War nun eine Spinnerin soweit mit ihrer Arbeit fertig geworden, wie es soeben geschildert wurde, dass also nur noch der Rest ihres Wockens übrig war, den sie nicht mehr abspinnen durfte, dann mussten auch alle die anderen Anwesenden ihre Räder anhalten und durften für diesen Abend

nicht mehr weiter spinnen. Die Spinnräder wurden bei Seite gerückt, und nun begann der Tanz. Die dazu begleitende Musik war verschiedenartig. Entweder pfiffen die Burschen mit dem Munde dazu, oder einer spielte die Ziehharmonika, oder, und das war das Gewöhnlichste, es wurde auf dem Kamme geblasen. In seltenen Fällen verstand sich auch der eine Onkel meiner Erzählerin dazu, den Tanz mit der Flöte zu begleiten.

Wenn dann aber der Gesang des Nachtwächters erscholl:

Hört, ihr Herrn, und lasst Euch sagen,
Die Glocke hat zehn geschlagen!
Bewahrt das Feuer und das Licht,
Dass diesem Dorf kein Schade geschicht,
Und lobet Gott, den Herrn!

und wenn er dann hinterher auf seinem Horn getutet hatte, dann wurde ohne Widerrede der Tanz geschlossen, und alle begaben sich nach Haus. Die Mädchen legten dann den Wocken zwischen das Rad und die Spule und trugen die Räder nach ihrer Wohnung.

Die Spinnräder, welche die Bauernmädchen benutzten, waren nicht alle von gleicher Form. Die meisten hatten ein gewöhnliches Spinnrad von der gleichen Konstruktion, wie auch dasjenige der Erzählerin war. Ein schräggestelltes, ungefähr handbreites Brett wird von drei gespreizten Füssen unterstützt, zwischen denen das Trittbrett aufgehängt ist. Auf dem tiefer stehenden Ende dieses Brettes stehen ebenfalls schräg, aber unter sich parallel, zwei Stäbe, die 'Bäume' genannt, welche die Achse des Rades tragen. Das höher stehende, hintere Ende des schrägen Brettes trägt ebenfalls zwei unter sich, aber nicht mit den 'Bäumen', parallele Stäbe, welche die zur 'Spule' gehörigen Teile halten. Sie sind unten durch einen Querstab verbunden, der mit Hilfe eines von ihm abgehenden Zapfens in dem schrägen Brette steckt. In der Mitte des schrägen Brettes, zwischen dem soeben erwähnten Stäbepaar und demjenigen, das die Radachse trägt, ist eine kleine, napfartige Vertiefung ausgehöhlt, welche die 'Klattenbutte' heisst. In das schräge Brett wird hinter dem zweiten Paar Stäbe, das die Spule trägt, ein galgenförmig geknickter Stock eingesteckt, der 'Wockenarm', und auf das freie Ende seines horizontalen Fortsatzes steckt man dann einen zweiten Stock. Dicht unterhalb von dessen oberen Ende ist eine bauchige Verdickung aus einzelnen gebogenen Stäben angebracht. Diese Stäbe haften mit dem oberen und unteren Ende an dem genannten Stocke, und ihre mittlere Partie steht bauchig von demselben ab. Damit sie diese Stellung behält, werden alle diese Stäbe hier durch einen kleinen horizontalen Reifen oder eine Holzscheibe, die sie alle verbindet, aus einander gehalten. Den Stock mit dieser bauchigen Verdickung nennt man den 'Wockensprähl'. Die Stäbe waren oft zierlich mit Stroh umflochten, oder mit geschmackvollen Holzfournieren verziert.

Aussen an der Achse des Rades befindet sich eine kleine eiserne Kurbel. An diese ist mit Hilfe eines eingeschnittenen Schlitzes das eine Ende eines hölzernen Stabes angehängt, dessen anderes Ende an dem Trittbrett befestigt ist. Das ist der 'Knecht'. Durch die Bewegungen des Trittbrettes wird der Knecht auf- und abgeschoben, und auf diese Weise setzt er die Kurbel und dadurch zugleich das Rad in Bewegung.

Die zum Tragen der 'Spule' bestimmten beiden Stäbe haben jeder an der Aussenseite ein hölzernes Ohr, welches das Achsenlager für die Spule enthält. In dem einen dieser Ohren befindet sich oberhalb der Achse ein kleines Loch, durch das der Faden vom Wocken zur Spule gezogen werden muss.

Auf dem einen Ende der Achse, auf welche die Spule aufgeschoben wird, befindet sich zur Befestigung der Spule eine runde, doppelt gekehlte Holzscheibe, der 'Wirbel'. Von dem Rade, das ebenfalls auf seinem äusseren Umfange gekehlt ist, läuft zu dieser Scheibe eine doppelte Bindfadenschlinge, von denen jede in eine Kehle der Scheibe eingreift. Diese Bindfadenschlinge übertragen die Umdrehungen des Rades nach Art eines Treibriemens auf die Scheibe, oder den 'Wirbel' und versetzen somit auch die Spule in Umdrehungen. Sie führen den Namen die 'Peese'. An dem anderen Ende der Spulenachse sitzt ein hufeisenförmig gebogenes Holz, das mit seiner Mitte an der Achse befestigt ist und seine offenen Schenkel gegen die Spule hinkehrt. Jeder dieser Schenkel ist an der Seite mit einer Reihe kleiner Metallhäkchen besetzt, welche an dem einen Schenkel in entgegengesetzter Richtung angebracht sind, als an dem anderen. Dieses hufeisenförmige Gerät heisst das 'Flüchtentühch'. Wenn sich die Spulenachse dreht, dann wird es gleichzeitig in Umdrehungen versetzt. Bei diesen gewöhnlichen Spinnrädern liegt das Rad also zwar tiefer als die Spule, aber ein Stück vor derselben. Die andere Art der Spinnräder, welche ebenfalls die Ützdorferinnen, wenn auch viel seltener benutzten, waren die sogenannten 'Bockräder' oder 'Kluthräder'. Bei diesen befindet sich das Rad in senkrechter Richtung unterhalb der Spule.[1]) Für alle diese Geräte im ganzen wurde ausschliesslich der Name 'Spinnrad' gebraucht; der Ausdrücke 'Rocken' oder 'Spinnrocken' bediente man sich nicht.

Wenn gesponnen werden sollte, dann musste auf dem 'Wockensprähl' der 'Wocken' aufgebunden werden, d. h. der zum Abspinnen bestimmte Flachs- oder Hedeklumpen. Nun bildete die Spinnerin einen kurzen Faden und zog diesen durch das Loch, welches in dem Ohre sich befindet, das die Achse der Spule trägt. Hierzu bedient sie sich eines an seinem einen Ende umgebogenen Drahtes, des 'Spinnhakens', der auch, wenn der Faden reisst, das wieder mit der Spule zu verbindende

1) Zur Erläuterung dieser Schilderung ward der Gesellschaft für Volkskunde ein Bockrad aus Zepernick, einem märkischen Dorfe derselben Gegend, vorgeführt.

Ende durch dieses Loch hindurchziehen muss. Nun wird der Faden zur Spule geführt und am Ende derselben festgebunden, und dann legt man ihn hinter die Zähne der beiden Arme des 'Flüchtentühchs'.

Nun kann die Spinnerin die Arbeit beginnen. Die sich drehende Spule zieht den Faden durch die Zähne des Flüchtentühchs und durch das kleine Loch, je nachdem die Spinnerin ihn bildet, und wickelt ihn dann gleichzeitig auf. Um dem Faden die nötige Glätte zu geben, muss die Spinnerin öfter die Finger befeuchten. „Nätt' een bisken!“ ruft man ihr zu. Dieses 'Nätten' oder Nässen geschah meist mit Speichel. Manche Spinnräder hatten aber auch an der Basis des Wockenarmes ein kleines Blechgefäss angebracht, in welchem sich Wasser befand, um die Finger feucht zu machen.

Die als die 'Klattenbutte' bezeichnete napfartige Vertiefung diente dazu, um dem Flachs etwa noch anhaftende Stengelreste, die sogenannten 'Scheeben', aus der Hand zu legen.

Der Wocken wurde in den allerseltensten Fällen mit Bindfaden auf dem Wockensprähl festgebunden; meistenteils geschah das mit Bändern; häufig aber wurde er mit einem auf Pappe aufgezogenen, gedruckten, bunten Bilde, der 'Wockenbinde' oder dem 'Wockenplaaster', zusammengehalten; das letztere musste dann aber doch noch durch Bänder festgebunden werden. In dem Worte 'Wockenplaaster' steckt ohne Zweifel der Begriff Plaster im medizinischen Sinne, d. h. etwas, das aufgelegt wird, um auseinanderweichende Teile zusammenzuhalten.

Mir liegt solch ein 'Wockenplaaster' vor, welchen Fräulein Bartusch geschenkt bekam, als sie 16 Jahre alt war; er stammt also mindestens vom Jahre 1857, wahrscheinlich ist er etwas älter. Auf der mit kurzen Versen[1]) und einem langen Gedichte bedruckten Rückseite finden sich unten, leider ohne Jahreszahl, die Worte: „Neu-Ruppin, zu haben bei Gustav Kühn.“ Die übermässig bunte Vorderseite lässt eine mittlere und zwei seitliche Abteilungen erkennen. In der mittleren, von einer glockenförmigen Umrahmung eingefassten Abteilung steht ein junges Paar im Freien. Im Hintergrunde sieht man eine Gartenmauer mit einer Thür darin, zu der sich mehrere Paare hinwenden. Die Dame im Vordergrunde hat über einer ungeheuren Krinoline ein rosa Kleid mit rosa Tupfen an, über den Schultern hat sie ein gelbes Umschlagetuch mit roten Streifen und gelben Quasten; den Kopf deckt ein weisser Façonhut mit weisser Feder, der unter dem Kinn mit grossen, dunkelblauen Bändern zugebunden ist. Vor der Dame steht ein junger Mann mit weissen Beinkleidern, blauem Rock, dunkelrotem Halstuch und schwarzem Cylinderhut. Er hat mit beiden Händen die Hände der jungen

1) [Vgl. O. Schütte, Spruchweisheit auf Wockenblättern. Braunschweigisches Magazin 1899, 85f.]

Dame gefasst und sie gegen seine Brust emporgehoben; er scheint ihr einen Liebesantrag zu machen.

Die beiden seitlichen Abteilungen sind symmetrisch entworfen. Jede bildet eine sehr farbenprächtige Kartusche, in deren Mitte sich ein Vers befindet. Das untere Ende der Kartusche zeigt ein grosses flammendes Herz; das obere Ende wird von zwei bunten, sitzenden Schmetterlingen flankiert. Die beiden eingerahmten Verse lauten:

Wenn's Herz von Liebe überströmt,
Dann kann der Mund nicht sprechen.
Doch das Gefühl wird dann verschönt,
Wenn Worte sich durchbrechen.
Man fängt zuerst vom Wetter an,
Ein Liebesantrag wird es dann.

Jawohl ist's eine Seligkeit,
Wenn sich so Herzen finden,
Zu kurz wird dann die Liebeszeit,
Die Stunden schnell verschwinden.
Dann nur gleich öffentlich verlobt,
Dass's Herz so ungestüm nicht tobt.

Die Rückseite des Wockenplaasters, der bei einer Länge von 41.5 *cm* 17 *cm* hoch ist, zeigt keinen Bilderschmuck und keine Farbenpracht. Sie ist mit einem sehr langen Gedichte und an den beiden Enden mit je einem Verse bedruckt. Das Gedicht spielt auf die Bestimmung des ganzen Stückes für die ländliche Bevölkerung an, die man aus der Vorderseite nicht zu erkennen vermochte. Dasselbe lautet:

Der Sonntag auf dem Lande.

Im Kruge geht es lustig zu,
Sobald es Sonntag ist,
Da pflegt der Landmann sich der Ruh',
Hat zum Vergnügen Frist. —
Heisa! Hopsa! — so schallt es laut,
Ein jeder Bursch hat seine Braut,
Dreht sich im Walzer, schnell und flink,
Mit ihr wohl hundertmal um'n Ring.

Potstausend! schaut die Mädel an,
Wie ihre Wangen glüh'n, —
Seht dort den muntern Bauersmann
Beim Arm die Hanne ziehn!
Er hat den Hopser schon bestellt,
Die Geige und die Flöte gellt,
Gleich einem Kreisel drehen sich
Die Hanne und der Friederich.

Passt auf, wie er die Beine stellt,
So zierlich und so flink,
Und jetzt die rasche Hanne schnellt, —
Sie schwitzt, das junge Ding! —
Doch hopsa, hopsa geht es fort,
Bald sind sie hier, bald sind sie dort,
Potztausend! das ist noch ein Paar,
Wie's selten hier im Kruge war!

Die Spielleut' haben dreimal nun
Den Hopser aufgespielt,
Doch unser Tänzer will nicht ruh'n,
Weil Lust und Kraft er fühlt.
'Noch einen Walzer!' schreit er laut,
'Juchhei! ich tanz' mit meiner Braut!'
Und dabei stampft er mit dem Fuss,
Und giebt dem Mädchen einen Kuss.

Vom Schweisse trieft die Tänzerin,
Es flieget ihr die Brust,
Sie wanket nach dem Stuhle hin
Fast halb sich nur bewusst.
Doch Friedrich hat noch nicht genug;
'Zwölf Hopser', schreit er, 'ist mein Spruch!'
Nimmt schnell ein andres Mädchen sich
Und spricht: 'Mein Herzblatt, halte Stich.'

So tanzt er mit den Mädchen all',
Die in dem Kruge sind,
Und bei dem hellen Geigenschall
Dreht er sich stets geschwind.
Ist er gleich nass vom Kopf zum Fuss,
Giebt er doch jeder einen Kuss,
Und herzt und drückt sie an die Brust,
Berauschet von des Tanzes Lust.

Da öffnet plötzlich sich die Thür,
Der Schreiber tritt herein
Und spricht: 'Wie lustig find' ich's hier,
Könnt' ich dabei wohl sein?'
Und schmunzelnd blickt er in den Kreis
Der Mädchen, die dort vom Tanzen heiss,
Mit ihren hocherglühten Wangen
Wie Rosen an dem Beete prangen.

Die Hanne, die ihm sehr gefällt,
Wählt er zum Tanze sich,
Gar zierlich er die Füsse stellt
Und tanzet meisterlich;
Als aber ihn die Hanne dreht,
Ihm Lust und Atem halb vergeht;
Kaum ist der Walzer halb vorbei,
Stürzt taumelnd nieder er, wie Blei.

Da lachen alle Mägd' und Burschen laut
Und klatschen in die Hand,
Und rufen: 'Heda, aufgeschaut,
Der Tänzer liegt im Sand!" —
Und um ihn 'rum in bunten Reih'n,
Die Mädchen ihm ein Etsch! Etsch schrei'n.
Beschämt steht nun der Schreiber auf
Und eilt davon im schnellen Lauf.

Der Friedrich, der das meiste Geld
In seinem Beutel führt,
Hat nun zur Stärkung was bestellt,
Womit er flott traktiert.
Ein Gläschen feinen Kirschbranntwein
Schenkt er den Mädchen freundlich ein.
Dann Gänsebrust und Räucherwurst
Und ein Glas Starkbier für den Durst.

Fürwahr, das ist doch ein Genuss,
Weil's schon im Magen knurrt.
Gern giebt ihn [!] jede einen Kuss,
Wenngleich der Liebste murrt;
Dann geht der Tanz von neuem an,
Darüber bricht der Morgen an,
Und als vom Turm es 1 Uhr brummt.
Sogleich auch die Musik verstummt.

Drauf nimmt ein jeder seine Braut
Und geht mit ihr daheim.
'Bst', spricht sie, 'sei doch nicht so laut,
Der Herr schon wach könnt' sein.'
Und durch die Hinterthüre schleicht
Sie schnell sich dann hinein,
Dem Liebsten ihre Hand sie reicht,
Schwört treu ihm stets zu sein.

Hiermit ist aber der poetische Schatz des Wockenplaasters noch nicht zu Ende; denn die beiden Schmalseiten der Rückseite enthalten, quer gedruckt, jede noch einen kurzen Spruch, aus dessen Wortlaut man schon die Vermutung schöpfen konnte, dass das Kunstwerk in einer bestimmten Beziehung zum Spinnrade stehe. Diese beiden Verse lauten:

1. Spinn', spinn', liebes Mädchen, ein Freier kommt her,
   Dreh' tapfer dein Rädchen, weit ist er nicht mehr.
2. Spinn' fleissig, spinn' fleissig, sonst wird dir's gereuen,
   Er gehet vorüber und wird dich nicht frei'n.

Berlin.

(Schluss folgt.)

Die Eibe in der Volkskunde.

Von **Elisabeth Lemke.**

(Vgl. oben S. 25—38.)

V. Heilkunde.

Auf die Frage „Waren Drogen oder pharmazeutische Präparate von Taxus baccata L. (Eibe) officinell?" schreibt Herr Ernst Schenk-Fürsten-

walde: „Nach der mir zur Verfügung stehenden Litteratur ist die Frage zu verneinen für das Deutsche Reich und den preussischen Staat bis 1835.“ Vgl. Ph. L. Geiger, Pharmacopaea universalis (1835): Eibenbeeren; die Rinde der drei- bis vierjährigen Pflanze; Blätter; Signum Taxi, Olim. — W. Schwabe, Pharmacopaea homoeopathica polyglotta (1880) enthält keine Präparate von Taxus. — Herm. Hager, Pharmaceutische Praxis (1878): Die getrockneten Blätter mit den Zweigspitzen im Sommer gesammelt, im Schatten getrocknet und gepulvert (Bestandteile: Bitteres, flüchtiges Öl, Bitterstoff, Gerbsäure, Gallussäure, Gummi, gelber Farbstoff, Blattgrün, Zucker, Salze, sowie Taxin, ein alkaloidartiger Körper, welcher sich in der Preisliste der chemischen Fabrik von Dr. Th. Schuchardt-Görlitz 1901 aufgeführt findet, 1 *g* = 5 Mk.); Extractum Taxi; Tinctura Taxi (10 T. frische, gestampfte Blätter und 25 T. verdünnter Weingeist — oder 1 T. getrocknete Blätter und 5 T. Weingeist); Fructus Taxi (die frischen Früchte von den giftigen Samen befreit; von fadem Geschmack, saftig, nicht giftig); Sirupus Taxi (aus den frischen Beeren nach Entfernung der Samen); Semen Taxi, in starker Gabe narkotisch wirkend (Erweiterung der Pupillen, Konvulsionen u. s. w.); Aqua Taxi seminis (1 T. gequetschte Samen, 20 T. dest. W.); Extractum seminis Taxi (durch Extraktion der grobgepulverten Samen); Extr. Taxi aethereum; Spiritus seminis Taxi. — Berliner Grossisten für Apotheker und Drogisten führen seit 1886 von diesen Drogen und Präparaten nichts.

Von den übrigen Schriften sei nur noch Alfred Swaine Taylor, Die Gifte in gerichtlich-medizinischer Beziehung (1863) genannt. T. führt einige Vergiftungsfälle an, wo Kinder und auch Erwachsene nach dem Genuss von Eibenblättern starben, und bemerkt, dass im Volke die falsche Ansicht verbreitet sei, dass frische Eibenblätter nicht giftig seien, und dass sie bloss mechanisch wirkten. Auch auf das Vieh wirken die Blätter tödlich; erholt es sich auch von der Einwirkung auf das Nervensystem, so kann es doch noch nach mehreren Tagen an innerer Entzündung sterben.

Korschelt (Progr. Zittau 1897) schreibt: „Neben der vortrefflichen Verwendbarkeit des Holzes waren es die giftigen Eigenschaften, die den Baum volkstümlich werden liessen. Diese sind bereits den Alten bekannt gewesen, freilich zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedener Weise gewürdigt worden. Im Altertume galt die Eibe als Baum des Schreckens und der Trauer, wohl schon ihrer düsteren Erscheinung wegen, und die Schriftsteller jener Zeit berichten nicht selten in stark übertreibender Weise über die schädlichen Einflüsse und Wirkungen des Baumes, dessen Schatten sogar schon dem in ihm Ruhenden verderblich werden könne. Eine wie grosse Bedeutung man dem Taxus nach dieser Richtung hin beimass, ergiebt sich auch aus der Meinung, die Bezeichnung Taxica oder Toxica für die Gifte, und namentlich für die, die zum Vergiften der Pfeile

dienten, sei herzuleiten vom Namen des Eibenbaumes, wie bei Matthiolus, Becher, Lonicerus zu lesen ist. Darüber, welche Teile der Pflanze hauptsächlich die giftigen Stoffe enthielten und in welcher Weise sie auf Mensch und Tier wirkten, gehen die Beobachtungen und Ansichten sehr auseinander. Dioscorides schreibt, dass der Genuss der beblätterten Zweige im menschlichen Körper Frost und Zusammenschnüren erzeuge und schnellen Tod bringe. Bekannt und des öfteren als Beleg für ein ehemals viel häufigeres Vorkommen des Baumes in Gallien und Germanien benutzt ist die Stelle aus Cäsars 'De bello Gallico' (Buch 6, Kap. 31), in welcher über den durch Taxusgift herbeigeführten Tod des Catuvolcus berichtet wird. Auch aus späterer Zeit sind Fälle bekannt, in denen das Laub, das entweder im frischen oder abgekochten Zustande Kindern als Mittel gegen Krankheiten eingegeben wurde, den Tod veranlasste. Die schönen roten Früchte der Eibe, die heute noch hier und da genugsam berüchtigt sind, standen ebenfalls von Alters her im Verdachte der Giftigkeit. Theophrast aber schreibt, dass die Frucht von manchen Leuten gegessen wurde, weil sie einen angenehmen Geschmack habe und unschädlich sei. In Oberbayern, so versichert uns Krause (Sendtner, Die Vegetationsverhältnisse Süd-Bayerns, 1854), pflegen die Kinder den Arillus der Frucht im Übermasse, mitunter bis zu 2—3 Mass, ohne Nachteil zu verzehren." — Auch in der Gegend von Zittau verzehrt die Dorfjugend die Beeren, „deren Güte sie namentlich dann, nachdem ein gelinder Frost sie betroffen, zu preisen weiss. — Seit den frühesten Zeiten sind Holz, Laubwerk und Früchte vom Eibenbaum zu Heilzwecken in Gebrauch gewesen. So giebt z. B. Joh. Wierus in seinem Arzney-Buch (Von etlichen bis anher unbekanten und unbeschriebenen Krankheiten, Frankfurt a. M. 1580, S. 45), indem er die ausserordentliche Heilkraft der Würmer rühmt ('und seyn die besten so uff den Kirchofen oder Todtengräbern gefunden werden'), als Mittel gegen die Hundswut an 'eine Confection von eim lebendigen Maywurm in Honig' und dazu Pulver 'geraspt von Ibenbaum' und 'reyn Silber'. Demselben Zwecke mussten auch die Blätter dienen. Den schlimmen Folgen von Schlangenbiss und Insektenstich suchte man gleichfalls durch Anwendung der scharfen Pflanzenteile und ihres Saftes zu begegnen (vgl. Conwentz, Die Eibe in Westpreussen)"; ebenso kamen bei inneren Krankheiten und bei Wunden 'grone iwenlof' und 'iuwenholt' zur Anwendung. Ein Syrupus baccae Taxi gegen Brustleiden war officinell. Blätter, Beeren, Holz und Rinde wurden in den Apotheken geführt. Allgemein aber war wohl der Gebrauch nicht; denn manche alten Kräuterbücher wollen von der Heilkraft des Eibenbaumes nichts wissen, z. B. Adam Lonicerus (Vollständiges Kräuterbuch, Ulm 1713): 'Eibenbaum hat sonderlich kein Gebrauch in der Artznei, wird unter die Gifft gezehlt.'

Taxus hat, in dieser wie in jener Gestalt, öfters sogar allein als Amulet angewendet, von alters her als Präservativ gegen den Biss böser

und giftiger Tiere gegolten. Noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts hat ein Landjäger Herrmann zu Köpenick, der das geschabte Holz mit Mehl und Wasser geknetet eingab, glückliche Kuren an von der Tollwut Bedrohten gemacht. Gleiche Wirkungen sind einem sogen. 'Dollholt' aus dem Ruppinschen, jetzt im Märk. Museum befindlich, zugeschrieben worden, welches eine kabbalistische Inschrift trägt. Es wurde sympathetisch angewendet, indem man es auf Teig drückte, den man dann, zu Brot verbacken, den Gebissenen zu essen gab (Bolle 1887).

Ein dem Stettiner Museum gehöriges Tollholz von Penkun besteht nicht aus Eibenholz; die in Westpreussen bekannt gewordenen Tolltafeln mit der Sator-Formel sind aus Eichenholz gearbeitet (Conwentz, Neue Beobachtungen).

Nach Brock (Der Dermbacher Eibenwald) berichtet Prof. Dr. Kobert in seinem Lehrbuch der Intoxikationen, dass in der Eibe zwei schädliche Stoffe enthalten sind: ein reizendes Harz und das betäubend wirkende Taxin. — Neuere Untersuchungen haben ergeben, dass von den Nadeln 3—5 *g* genügen, um Kaninchen, 30 *g*, um Hunde, 500 *g*, um Pferde zu töten (Conwentz, Die Eibe in W.).

Bei der Behandlung am Kropf erkrankter Pferde ist die Eibe in vielen Gegenden herangezogen. Das zu Staub verwandelte Holz braucht man oft mit sehr glücklichem Erfolge in Litauen gegen die Folgen des tollen Hundsbisses, und es mochte vielleicht dieses das vorzüglich Wirksame in der Latwerge sein, in welcher man auf den Maiwurm das grösseste Zutrauen setzen will. Unsere Landsleute [in Ostpreussen] bedienen sich auch desselben zur Heilung des Kropfes der Pferde (Hagen). — Junge Zweige helfen wider den Kropf der Pferde. — Fein geraspelte Stücke [des Holzes] mit Kupferspänen waren das beste Mittel gegen den Biss toller Hunde (Pieper, Volksbotanik S. 582). — Die Eibe ist in unserer Provinz [Westpreussen] gegen den Kropf der Pferde in Gebrauch gewesen, und zwar muss es in grossem Umfange geschehen sein, da man schon vor mehr als 100 Jahren die Seltenheit der Pflanze in Ost- und Westpreussen auf das Abreissen der jungen Äste zu diesem Zweck zurückführte (F. S. Bock, Versuch einer wirtschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen 3, 228. 1783). Ferner ist sie auch gegen die Tollwut der Hunde gebraucht worden, denn Gottsched[1]) erwähnt, dass die Bauern das Sägemehl des Eibenholzes gegen Hundswut anwenden; und ferner erfuhr ich von dem Besitzer Krefft in Lubianen, dass dort noch bis in die 50er Jahre unseres Jahrhunderts das Splintholz der Eibe gegen Tollwut in Gebrauch gewesen ist. Diese Anwendung fand auch in andern Gegenden,

1) Joh. Gottsched, Flora prussica, Regiomonti 1703, p. 266: „In coemeterio pagi Truntz provenerat olim, quam eradicatam in hortum transtulit quidam. Arbuscula haec facile crescit transplantata, duratque ultra seculum."

z. B. in Schlesien, statt: denn Schwenkfeld (Stirpium et fossilium Silesiae catalogus. Lipsiae 1601) berichtet, dass die Holzspäne von Taxus gegen den Biss eines tollen Hundes, ferner auch, dass der Saft gegen Schlangenbiss hilft, und dass durch Räuchern mit Taxus die Mäuse getötet werden. Später führt J. F. Osiander (Volksarzeneimittel 1826 S. 436) pulverisierte Taxusblätter, die mit Bier zu nehmen seien, gegen Hundswut, Schlangenbiss und Insektenstich an und fügt hinzu, dass das Mittel von einem Fürstl. Schwarzenbergschen Jäger stammen und in Wien unter dem Namen des Schwarzenbergischen Mittels bekannt sein soll (Conwentz, Die Eibe in W.).

Der römische Naturforscher Plinius (16, 51) berichtet, dass die Ausdünstung des Taxus in der Blütezeit todbringend sei, und dass derjenige sterben müsse, der unter einem Eibenbaum schlafe. Im übrigen, so fügt er treuherzig hinzu, hat man die Erfahrung gemacht, dass der Baum sein Gift verliert, wenn man einen ehernen Nagel in ihn schlägt (Reling und Bohnhorst, Unsre Pflanzen S. 60).

Hiermit betreten wir ein anderes Gebiet der Volkskunde, in dem die Meinungen nicht mit Hilfe der Naturwissenschaft in berechtigte und unberechtigte geschieden werden können, wie oft sie auch an wirkliche Eigenschaften der Eibe anknüpfen mögen.

VI. Allerlei.

Der Eibenbaum, sagt J. B. Friedreich[1]), ist seines düsteren Ansehens wegen ein Sinnbild der Trauer, des Todes und der Unterwelt. Die Alten hielten ihn für den Liebling der Furien, deren Fackeln aus seinem Holze gefertigt seien, sowie man auch annahm, dass die Schattengänge der Unterwelt von solchen Bäumen gebildet seien (Wittstein, Etymol. botan. Wörterbuch S. 866 leitet seinen Namen taxus von taxare = strafen ab, weil der Eibenbaum der Unterwelt und den Furien angehöre). Als dämonisch ist der Eibenbaum auch antidämonisch und besonders gegen Viehbezauberung gebraucht, was häufig in Thüringen, wo man Eibenzweige in die Viehställe steckt, der Fall ist (Bechstein, Mythe, Sage u. s. w. 1, 105).

In dem inneren Heiligtume von Eleusis bekränzten sich die Priester mit Myrten und Zweigen des Taxusbaumes, sowie auf gleiche Weise Demeter selbst ausgeschmückt wurde (Dierbach, Flora mythologica 1883, S. 52).[2])

Die Eibe war ihres dunkeln Aussehens wegen ein den Todesgöttern geweihter Baum, zumal da ihr Saft und ihre Ausdünstungen für giftig galten. Ihr Laub fand daher bei Todesfällen Verwendung. Die Hellenen steckten es bei Begräbnissen ins Haar. Noch heute sieht man in Attika

1) Die Symbolik und Mythologie der Natur 1859, S. 332.

2) C. Rosenkranz, Die Pflanzen im Volksaberglauben (1893) S. 119.

Grabkränze aus Eibenzweigen. — Die Germanen hielten den Eibenbaum sehr hoch. Nach der Edda war der Markt der Götterstadt Asgard mit Iwen besetzt, und

Eibenthal heisst es, wo Uller die Halle
Für sich gerichtet besitzt.[1]

Uller, der Winterliche, der Zwillingsbruder Odins. „Wenn der Gott (Uller) auf blanker Fläche dahineilte, so trug er allezeit den Schild, die tödlichen Geschosse und den eibenen Bogen; denn das zähe, elastische Holz des Eibenbaumes war das tauglichste Material, woraus das Schussgerät für die Jagd wie für den Krieg gefertigt wurde. Deswegen wohnte Uller auch im Palaste Ydalir, d. h. Eibenthäler.“[2])

Elard Hugo Meyer, Germanische Mythologie (1891) S. 86: der Todesgott Ullr wohnt in Ydalir (Grimnism. 5, § 341). — S. 250: Mit Recht wird also Mithothin und Oller-Odin auf den Odin des Winters gedeutet (Simrock[5] 296; Wolf, Beitr. 1, 145), der, zu einem besonderen Gotte Ullr entwickelt, den sommerlichen Odin ablöst und von Weib und Reich forttreibt. — S. 253: Odin ist der Gott der Toten als Windgott in hervorragenderer Weise als Thor. — S. 258: Ullr, Ulli, Ollerus (Saxo p. 130), [nordische Sprossformen Odins] stellt die nächtliche und winterliche Seite des Sturmgottes Odin dar (Simrock[5] 290. 296; Wolf, Beitr. 1, 145). Gleich Odin ist er stürmischer Jäger veiðiáss, boga áss, bogmaðr und zwar zur Winterszeit: skíðfoerr auf Schlittschuhen geschickt. Er geht übers Meer auf einem Knochen (Saxo). Vgl. Ullar skip = Schild und seinen Beinamen skjaldaráss. Er wohnt in Ydalir Eibenthälern (Grimnism. 5), entweder weil die Eibe das beste Holz zum Bogen lieferte (Lindenschmidt, Handb. der d. Altert. 151, vgl. ýbogi Gudrko 2, 18) oder, auch im Winter grün, ein Todesbaum ist, der namentlich in England auf Friedhöfen und in der von Truden und Holzweibeln bewohnten bayrischen Teufelsküche wächst (Leoprechting 115). Nach Hamconius Frisia p. 77 verehrten die Friesen einen Unterweltsgott Holler (Wolf, Beitr. 1, 204). — S. 260: Hother (der verjüngte böse Odin) ist ausgezeichnet durch seine Bogenschützenkunst (Saxo p. 110) wie Ullr, des guten Odins Gegner, und verbirgt sich (wie dieser) in die Ydalir, in einen Sterblichen unzugänglichen Wald (Saxo p. 122). — S. 86: Gesondert steht die Eibe, die als engl. yew zwar auch vor Hexen schützt (Henderson 190), aber vorzugsweise der Totenbaum ist (Hehn, Kulturpfl.[3] 16, Anm. 467. Brand-Ellis, Pop. Ant. 2, 159. Zingerle, Sitten 102). — S. 137: Eibenzweige, in Kreuzform gelegt, schützen gegen Naturdämonen. — S. 173: In den bayrischen Teufelsküchen hausen die Hexen und Truden u. dgl. samt dem feurigen Reiter und wächst ein alter Eibenbaum, der angeschnitten Funken sprüht (Leoprechting 113f.); vgl. die hessische Eubenhard, im

1) Pieper, Volksbotanik S. 581.

2) Wägner, Unsere Vorzeit. Nordisch-germanische Götter und Helden, 3. Aufl. 1, 192.

14. Jahrhundert Eobenhard, in deren Innerem Engelsang erschallt und an der das Wiesenthal Höllgrund weisse Jungfern beherbergt.

In Mathavarn, Kirchspiel Llanwrin im Cantref (Bezirk) Cyveillioc ist ein Wald, welcher der Eibenforst heisst — wahrscheinlich, weil gerade in seiner Mitte ein Eibenbaum steht. An einigen Plätzen dieses Waldes sind grüne Kreise auf dem Boden, welche das Volk 'Feentanzplätze' nennt. Als an einem dunkeln Nachmittage zwei Burschen an den Eibenbaum kamen, flammte und hellte es sich um sie wieder auf, und das Dunkel schwand hinter ihnen. Sie legten sich hier zum Schlafen hin. Der eine geriet in die Macht der Feen und ward unsichtbar. Von diesem Zauberwalde geht auch folgender Vers:

Willst zum Eibenforst du gehn,
Sieh nicht um dich, bleib nicht stehn!
Hüt' den Fuss auch vor den Ringen,
Wo die Feen im Grase springen![1])

Wer in einer Entfernung von 20—40 Minuten weit von dem Hügel steht (in dem Owen Llawgoch — einer von den Letzten, welche heldenmütig gegen die Sachsen gefochten haben — mit seinen tausend Kriegern schläft), der kann auf der Spitze des Hügels einen grossen schönen Eibenbaum erblicken; aber steigt man nun hinauf und nähert sich dem Platze, so ist der Eibenbaum verschwunden. Entfernt man sich jedoch, so erscheint der Baum wieder wie zuvor. — Es heisst aber auch, dass der Eibenbaum nicht wieder sichtbar geworden ist, seit ein Fremder mehr als einmal Gold aus dem Hügel heraufholen lassen wollte.[2])

Es steht auf Kirchhöfen und in Klostergärten in England und Schottland eine ziemliche Anzahl alter Eibenbäume; und diese englischen und schottischen Eiben hält man für die ältesten, die überhaupt vorhanden sind. Ihr erstaunlicher Umfang lässt auf ein so hohes Alter schliessen, dass sie nicht wohl erst in christlicher Zeit angepflanzt sein können. Aber dem Heidentume schon galt die Eibe ihrer unverwüstlichen Kraft wegen als der Baum des Lebens, den auf die Stätte des Todes zu pflanzen als ein sinniger Brauch erscheint. Auch heute noch werden hier und da bei uns die Gräber und die Bilder Verstorbener mit Eibenlaub bekränzt. Wohl möglich, dass dort, wo diese alten Bäume stehen, schon die heidnischen Vorfahren der Bewohner des Landes ihre Begräbnisstätten hatten. Davon abgesehen, mögen auch die ersten Christen dieser Gegenden mit Vorliebe dort ihre Gotteshäuser gebaut und ihre Kirchhöfe angelegt haben, wo sie damals schon alte Eibenbäume fanden. Auf über 3000 Jahre wird das Alter eines dieser Bäume berechnet, der auf dem Kirchhofe zu Braburn in der Grafschaft Kent steht (Trojan, Nat.-Ztg. 1898, 1. Jan.).

1) Julius Rodenberg, Ein Herbst in Wales 1858, S. 123f.
2) Rodenberg S. 158f.

Grimm, DWb. citiert: 'Hier, wo die Ulme trauert, der Eibe Schatten schrecket' (Gotter 1, 133); 'Eibenzweige abgerissen bei des Mondes Finsternissen' (Schiller, Macbeth 4, 1 = Slips of yew sliverd in the moons eclipses).

In Bartholomäus Zorrns Kräuter- und Gewächsbuch (Cölln a. d. Spree 1673) heisst es, „dass wieder allerley Hexerey und Bezauberung man sich nicht gewisser und sicherer bewahren könne, als wenn man Holtz vom Eibenbaum am blossen Leibe trage, und dieses habe eine Zauberin einem Grafen geoffenbart, welcher es hernacher vielmahl bewahrt befunden; wie er dann selber einen vornehmen Herrn gekennet, der es allen seinen Dienern angehenckt." In Immermanns 'Münchhausen': „Vor den Eiben die Zauber nicht bleiben." In Thüringen ist über die Zeiten des Aberglaubens hinaus ein alter Brauch erhalten geblieben. In Angelrode, in dessen Nähe der Eibenstandsort Veronicaberg ist, pflegt alljährlich am Trinitatissonntage Jung und Alt zu den Eiben zu wandern, um dort Zweige zu brechen und diese dann in Keller, Küche, Stube und Stall kreuzweise aufzustecken, wie es in alten Zeiten geschehen, um Zwergen und Hexen zu wehren (Korschelt).

Eine Viertelstunde östlich vom Dörfchen Gladbach an der Feldabahn liegt seit unvordenklichen Zeiten der 'Ibengarten'. Bald soll er das Überbleibsel eines Lustgartens sein aus der Zeit der Edlen von Nidjardishusen (Neidhardtshausen), welche im Feldathal (Tullifald) ihre Burgen und Besitzungen hatten; bald soll er von Mönchen des nahen ehemaligen Klosters Zella gepflanzt worden sein. Wenn auch diesen Vermutungen nicht gerade ein grober Anachronismus vorzuwerfen, so spricht doch gegen dieselben die Thatsache, dass der Eiben im Neuberg bereits Erwähnung gethan wird in geschichtlichen Aufzeichnungen aus dem 10. Jahrhundert, nach welchen Eibenkränze und Zweige bei heidnischen Opferfesten im sogen. Hain verwendet wurden (Brock, Ein d. Eibenwald).

Trojan berichtet: So steinalte [Eiben-] Bäume, wie im Harz an den Felshängen über der Bode stehen, finden sich nicht auf der Rhön. Die Bäume von der Rhön zeichnen sich aber durch schönes, ebenmässiges Wachstum aus. Einige, deren Krone etwas beschädigt ist, haben nicht durch Wind und Wetter gelitten, denn sie sind in geschützter Lage aufgewachsen, sondern durch Menschenhände, die auch hier sehr begierig nach dem Eibenlaub sind. Es werden aus demselben nämlich, wie es auch anderwärts geschieht, für Kirchenfeste und sonstige Feierlichkeiten Gewinde hergestellt, wie sie von alter Zeit her beliebt und gebräuchlich sind.

Sechs stattliche Eibenbäume stehen in Rumburg in dem an das Kapuzinerkloster anstossenden Kreuzganghofe vor der Kapelle Loretto, in ziemlich regelmässiger Anordnung um ein Marienbild, das sich über einem ehemaligen Springbrunnen erhebt. (Die Grundsteinlegung der Kapelle fand 1704 statt.) „Nicht unerwähnt soll bleiben, dass dem Volksmunde nach die Bäume, die immer für Cedern vom Libanon galten und häufig

wohl noch gelten, bei der Gründung der Kapelle durch den Grafen Liechtenstein gepflanzt worden sind. Daher denn auch die übergrosse Teilnahme, die die zur hl. Stätte Wallfahrenden den seltenen Bäumen zuwandten und die soweit ging, dass die Klosterverwaltung sich genötigt sah, die Stämme bis über Reichhöhe mit Schutzkörben zu umgeben. Gründlich half dies Mittel nicht, denn nunmehr suchte man durch das Geflecht der Körbe hindurch zu der abschuppenden Borke zu gelangen." (Korschelt.)

Seehaus (Ist die Eibe ein norddeutscher Baum? Botan. Ztg. 1862, No. 5) nimmt (im Gegensatz zu Koch, Synopsis der deutschen und schweizer Flora, 2. Aufl. 1846; Beinling, Über die geographische Verbreitung der Koniferen, 1858; Henkel und Hochstetter, Synopsis der Nadelhölzer, 1865; Leunis, Synopsis der Pflanzenkunde, 1885) die Ursprünglichkeit der Eibe in Pommern an. Unter anderm erscheinen ihm (sagt Korschelt) die Gründe, die für eine Einführung in weit zurückliegender Zeit hätten in Frage kommen können, nämlich der Gebrauch des Eibenholzes zu technischen Zwecken und die Verwendung des Baumes und seines dunkeln Laubes als Trauerschmuck, als hinfällig. An einen planmässigen Aufbau in jenen Zeiten dürfe nicht gedacht werden; nur dort, wo Eiben auf Friedhöfen sich fänden, wäre nachzuweisen gewesen, dass sie aus den Wäldern erst neuerdings dahin verpflanzt worden seien; auch an einen Zusammenhang des Eibenbaumes mit den alten heidnischen Grabstätten sei nicht zu denken, um so weniger, als diese sich an höher gelegenen Punkten vorfänden, während die Eibe gerade die Niederungen bevorzuge.

Korschelt erzählt: Die Krone eines alten Eibenbaumes bei Lückendorf unweit Zittau beschattete eine Fläche von etwa 100 *qm*. Ihr Laubwerk ist zum Ausschmücken bei festlichen Gelegenheiten und als Grabzier sehr begehrt. — Während der sehr alte Eibenbaum im Pfarrgarten des Dorfes Zabel am Kölpinersee, im Südosten von Mecklenburg-Schwerin früher an kirchlichen Festtagen von seinem Laubwerke viel zum Ausschmücken hergeben musste, lässt man ihm jetzt erfreuliche Pflege angedeihen. — Windbruch, sowie die begehrliche Neugier der Leute, die namentlich zur Pfingstzeit in hellen Haufen zum Eibenbaume im Rohnauer Forstrevier bei Zittau zu wallfahrten pflegten, haben diesem arg mitgespielt. — Der eine der Eibenbäume des Spittelgrundes unweit Zittau ist ein dürftiges Exemplar mit wenigen gerade aufsteigenden Ästen und ohne eine eigentliche Krone, das von den Dorfleuten nicht wenig gebrandschatzt worden ist, die besonders am Tage Allerheiligen mit seinem Laubwerke gern die Gräber ihrer Angehörigen schmücken.

Das eine Exemplar der Eiben zu Eichholz bei Finsterwalde, Kreis Luckau, ist in den Nachbardörfern bis auf ziemlich weite Entfernung bekannt, weil man um die schönen frischen Triebe zu Totenkränzen wirbt.[1])

1) Hugo Jentsch, Niederlausitzer Mitteilungen 6, 98 (1900).

Der englische Dichter Tennyson redet unsern Baum an:

O alter, düstrer Eibenbaum,
Der du im Schutze moos'ger Steine
Um Schädel ohne Hirn und Traum
Die Wurzeln schlägst und um Gebeine!

Ein jeder Lenz bringt Blumenduft,
Bringt Erstlinge der Herde,
Dieweil die Glocke dort zur Gruft,
Zum Abschied ruft von dieser Erde.

Dir gilt es gleich; nicht Sonnenglut,
Noch frühlingkündendes Geflüster,
Noch Wintersturm, noch Regenflut
Rührt an dein tausendjähr'ges Düster.

Und seh ich dich so mannhaft stehn,
Achtlos um Alles rings auf Erden,
Da mein ich, in dich aufzugehn
Und, harter Baum, du selbst zu werden.

Freundlicher klingt, was Schmidt von Werneuchen singt:

Mit Äpfeln prangt der Taxusbaum
Und blinkt von Gold und Silberschaum.

Denn die Eibe ward in der Mark Brandenburg als Weihnachtsbaum benutzt; nach einer Mitteilung von M. K. im Berliner Lokal-Anzeiger (21. Dez. 1898) ebenfalls in Sachsen. Auch Linné berichtet in seiner Reise durch Gotland (1741) von einem Volksbrauche dieser Art: „Die Leute haben eine artige Manier, ihre Wände mit Taxzweigen von dem Fussboden an bis in die Höhe zu bedecken, welche mit diesen weichen Nadeln aufs schönste grün tapeziert waren.“

Conwentz (Neue Beobachtungen) fand auf der Insel Ösel ein Wohnhaus am Eingang mit Taxuszweigen geziert. „Auch im Wensöwer Walde (Kr. Oletzko, Ostpreussen) haben früher die Eiben unter diesen Bräuchen leiden müssen, bis Herr Staatsminister von Gossler bei der Übernahme der Begüterung 1866 sogleich ein strenges Verbot gegen die Beraubung der Sträucher erliess. Übrigens ist es von Interesse, dass dort nur die evangelische Bevölkerung das Eibengrün zur Dekoration ihrer Räume benutzte, während die Katholiken meinten, dass dadurch Unglück ins Haus gebracht wurde. Ebenso werden in der Gegend von Hammerstein (Westpr.), besonders in dem Dorfe Wehnersdorf, noch heute Särge und Grabhügel mit Eibenkränzen geschmückt; ferner legt man auch kleine Taxuszweige auf die Leichen selbst. In der alten, nunmehr abgebrochenen Kirche in Wehnersdorf sollen Eibenkränze zum Andenken an Verstorbene aufgehängt gewesen sein. — In Hammerstein wurden noch vor wenigen Jahren zu Weihnachten besondere Figuren (Reiter) aus Kuchenteig hergestellt, die man mit kleinen Eibenzweigspitzen schmückte. In neuester Zeit ist dergleichen nicht mehr zu beobachten gewesen, da die Beschaffung des Grüns aus dem Walde, der jetzt ein königliches Forstrevier geworden ist, immer mehr erschwert wird. — Bei seinem Aufenthalt in Stockholm (1897) fand Conwentz auf einem unweit seiner dortigen Wohnung abgehaltenen Markt täglich frisches Eibengrün vor; und es stellte sich später heraus, dass es von den Schären dorthin gebracht und zu Grabkränzen verarbeitet wurde.“ Auch in Stettin kommen Eibenzweige sackweise auf den Markt, und auf einem Kirchhofe dort zeigten sich Grabhügel völlig mit solchen Zweigen bedeckt.

Conwentz (Die Eibe in W.): „Eine eigenartige Verwendung haben die Zweige von Eiben von Georgenhütte und Ibenwerder in früherer Zeit gefunden, nämlich zur Ausschmückung von Weihnachtsgebäck. Dasselbe war aus Weizenmehl in Form von Lämmchen, Hasen oder Pferden mit und ohne Reiter hergestellt, und an geeigneten Stellen hatte man einen kleinen Eibenzweig hineingesteckt. Dasselbe wurde in Schlochau, Hammerstein, Jastrow, Neustettin, Ratzebuhr und in andern benachbarten Städten vor Weihnachten auf den Markt gebracht. Die Bäcker hatten daher zumeist mehrere Meilen Wegs nach der Hammersteiner Forst zurückzulegen, um hier die Eibenzweige zu holen, und mussten für jeden gefüllten Sack 50 Pfg. an den herrschaftlichen Förster entrichten. Wie lange dieser Brauch geherrscht hat, konnte ich in loco nicht in Erfahrung bringen; jedoch teilte der ehemalige Bäckermeister, jetzige Rentier Herr Fasslabend in Schlochau, dem ich hauptsächlich obige Angaben verdanke, mir mit, dass er selbst jenes Gebäck in den Jahren 1823—40 gemacht hat. Nach Aussage der Herren Bäckermeister Siegler, Zuckerbäcker Lindenblatt und Gastwirt Daunert in Hammerstein dürfte hier dieses Gebäck noch bis in die neuere Zeit hinein angefertigt worden sein. Es wäre wohl von Interesse, nachzuforschen, welche Vorstellung die Leute zunächst zu dieser Anwendung der Taxus-Zweige geführt hat; denn es kann selbstverständlich kein Zufall sein, dass sie gerade dieses Grün wählten und nicht anderes, welches sie viel leichter hätten erreichen können. Von einer Seite hörte ich, dass diese Benutzung darauf beruhe, dass die Nadeln der Eibe schön gefärbt, weich und ziemlich harzfrei sind; jedoch genügen diese Eigenschaften meines Erachtens nicht, um obige Erscheinung zu erklären, vielmehr muss hiermit eine ganz bestimmte Vorstellung im Volke verknüpft gewesen sein. Es wurde mir mitgeteilt, dass die Eibe in verschiedenen Orten des Königreiches Sachsen eine ähnliche Verwendung gefunden hat."

Bei slovakischen Burschen war der Eibenzweig sowie die Edeltanne Hutschmuck (Herman).

Da die Eibe auch Adventivknospen bildet, so verträgt sie den Schnitt recht gut und wurde früher in den Gärten des französischen Stils, welcher unter Ludwig XIV. von dem berühmten Gartenkünstler Le Nôtre eingeführt wurde, zu allerlei Figuren zugeschnitten. Die 6 Eiben in Burwinkel sind nach diesem altfranzösischen Geschmack zugestutzt; zwei davon zeigen unten eine vollständige Cylinderform, darüber eine Pyramide von mehreren Metern Höhe und darüber die übrige, nicht beschnittene Baumkrone. Diese 6 Eiben stehen je 2 zusammen, bilden also 3 Paare, die mehrere Meter voneinander entfernt sind. Wie mir der Gutsbesitzer freundlichst mitteilt, war es — nach alten Urkunden — damals Sitte, dass der Besitzer bei seiner Hochzeitsfeier zum Andenken ein paar dieser langlebigen Bäume anpflanzte (Bloos).

Man zog damals [zur Zeit Ludwig XIV.] aus der Eibe Hecken mit

Fenstern und Türmen und gab den einzelnen Sträuchern die Gestalt von Tieren, Kugeln u. s. w. (Reling und Bohnhorst).

Die geschorenen Eiben in Posadowa, Prov. Posen, sind 4—600jährig, im Rokokostil geschoren. Einer dieser Bäume (im ganzen sind deren 30) trägt die Jahreszahl 1665, zur Erinnerung an Johann Sobieski, der damals auf dem Gute [Majoratsgut, jetziger Besitzer Graf Zonski] weilte (Daheim).

Was das Vorkommnis Somsdorf bei Tharandt [Sachsen] anbetrifft, so zählt der in der Litteratur mehrfach genannte alte Taxus leider nicht mehr zu den Lebenden. Der alte ehrwürdige Baum wurde in seinen letzten Überresten vor vielen Jahren, weil er völlig abgestorben war, von dem Besitzer beim Wegebessern beseitigt. Eine Beschreibung der Abbildung des Baumgreises, der nach Rossmässler schon seit Menschengedenken hohl gewesen ist, findet sich in dem Tharandter Forstl. Jahrbuch (7. Bd. 1851). — Das Alter wird auf 800—900 Jahre geschätzt. — Der auffallend rasche Verfall des Baumes in den letzten Jahrzehnten seines langen Lebens wird darauf zurückgeführt, dass er frevelhafterweise eines Teiles seiner Äste beraubt wurde. Wie man den Baum im Dorfe schätzte, gewissermassen als ein Wahrzeichen des Ortes, ersieht man daraus, dass man ihn in das vom Jahre 1800 stammende Kirchensiegel (es zeigt einen Altar mit der aufgeschlagenen Bibel, über die ein Eibenzweig hinweggelegt ist) und neuerdings, nachdem er gefallen, auch in das Gemeindesiegel des Dorfes aufgenommen hat. In der Erinnerung der Leute lebt „die alte Ibe" als eine besondere Merkwürdigkeit fort. Ihrem letzten gesunden Holzrest aber wäre ein besseres Los zu wünschen gewesen, als von dem Dorfstellmacher bei der Herstellung von Radwellen verwendet zu werden, wozu er ihm freilich ganz besonders tauglich erscheinen mochte. Ein allerletztes Überbleibsel des verarbeiteten Astholzes wurde hier noch vorgefunden und wird aufbewahrt zur Erinnerung an einen verschwundenen, wohl mehr als 1000jährigen Baum (Korschelt).

Berlin.

St. Nikolaus-Gebäck in Deutschland.

Von **Max Höfler**.

(Schluss. Vgl. oben S. 80—89.)

B. Die tierischen Figuren, welche am St. Nikolaustage als Gebildbrote volksüblich sind, erscheinen:

a) als Schwein. In den Niederlanden backt man ausser den Bildern des Bischofs auch noch 'Sant Nicolaas varkens', Schweinchen in Kuchen-

form (Wolf, Beiträge 1, 124. 2, 151); an ihre Stelle traten auch die Sinterklaas-Koeken.

b) als Lamm; das sog. 'Lamplbrot' in Gestalt eines Lammes ist im Kremsthal üblich. In der Schweiz giebt es lebkuchene 'Pfiffen-Schäfli', 'Haeli-Mutteli' (mutilus = ungehörnt) und 'Haeli-Boeggli'; ersteres trägt als Schwanz ein kleines Pfeiflein, letzteres soll den kastrierten (= heilen) Widder darstellen (s. Abbildungen Leipziger Illustr. Zeitung 1868). Diese zwei Tiere sind sicher nur als Opferablösung in Teigform aufzufassen; ebenso die Ziege, die in Waldkirchen und auch in Salzburg aus Semmelteig frei gemodelt wird. (Gef. Mitteilung von Frl. Eysn.)

c) Das springende Pferd jedoch, welches als 'Springerle' (ein auch auf andere Gebilde ausgedehnter Namen) im Schwarzwald der Pelz-Nickel bringt, vertritt sehr wahrscheinlich den Schimmelreiter; am Nieder-Rhein gehört es als Gebäckfigur zum sog. Klaszeug. An ein Pferdeopfer zu denken, läge wohl auch nahe, da noch 1272 ein Gesetz den Genuss des Pferdefleisches aufs Strengste untersagte (Herrmann, D. Myth. 439), womit die lange Andauer der Erinnerung an das ehemals besonders wohlgefällige Pferdeopfer bekundet wird.

d) Der Hirsch, welcher in Altbayern, im Allgäu, Sigerland und in der Schweiz als Nikolaus-Gebäcke auftritt, ist nicht etwa als Attribut des wilden Jägers aufzufassen, sondern als ein das Opfer-Haustier ablösendes, gezinstes Jagdtier, wie auch der Hase (Altbayern, Allgäu). Das Kremsthaler Hirschenbrot hat die Gestalt eines solchen; das Schweizer Hirschhörnli (1541), das ebenfalls ein alemannisches Nikolaus-Gebäck ist, erklärt sich als pars pro toto. Das Jagdtier ersetzte einstmals das volle blutige Opfer des geschlachteten Tieres. Als Kennzeichen des letzteren dürfte auch der Umstand gelten, dass der Hirsch auf Lebkuchen-Bildern, wie der Eber einen Citronenapfel im Maul trägt, so sehr oft ein Eichenlaub mit mehreren Eichelfrüchten im Maul hält. Überhaupt spielt die Eichelfrucht auf den Zierkuchen der Weihnachtszeit keine geringe Rolle; vermutlich war das herbstliche Eichenlaub ein Opferschmuck, der später durch immergrünes Waxlaub ersetzt wurde.

e) Desgleichen ist als Zins-Abgabe aufzufassen der Lebkuchen-Fisch. Viele Zinsgaben waren allerdings ehemals Opfergaben; beim Fisch-Haber oder Fischzins in Gestalt von Lebkuchen-Fischen vereinigte sich der alte Opfer-Lebkuchen mit der Gestalt des Zinsfisches. Vom St. Nikolausabend an bis zum Neujahr sind im Züricher-, Glarner- und Schwyzerland fischförmig gemodelte schwammige Lebkuchen üblich, welche dort 'Schwummfisch', 'Fisch-Tirggeli' (zu: torquēre, torcular), 'Lachener Brotfisch', 'lebkuchiger Fisch' heissen (Argovia 1861, 35). In Stans (Schweiz) wird am Nikolaustage von einem kostümierten Burschen ein Lebkuchen-Fisch in jedes Haus am Wege eingetragen. Der Hauptfigur, welche den Bischof

darstellt, folgt der diese Gaben bringende Lebkuchenwagen (Schweizer Idiotikon 2, 102). Hier vertritt der Lebkuchenfisch den Zinsfisch und dieser, weil ein 'ungeschlachtetes' Tier, konnte mit kirchlicher Duldung das verbotene Schlachttier oder heidnische Opfertier ersetzen. Der Fisch als solcher ist kein heidnisches Opfertier gewesen. Aus dem gezinsten Flussfische, der in der Schweiz auf Weihnachten zur 'visitatio' gezinst werden musste, ist das 'Weisat' (wîsat) des 'Brotfisches' geworden, mit welchem man sich von St. Nikolaus bis zum Neujahrstag in der Schweiz noch beschenkt (Argovia 1861, 31—35).

f) Was nun die am St. Nikolaustage üblichen festtäglichen Vogel-Gebäcke anlangt, so könnte es sich dabei einesteils handeln um die Stellvertretung des herbstlichen Opfer- oder Zins-Huhns, des Erntehahns z. B., anderseits aber auch um die Einlegung des Martini-Vogels, der als Gebäckfigur auch durch Schwan, Taube, Meise, Ente, Adler etc. ersetzt wird. Vielleicht aber ist der Martins-Vogel selbst nur aus dem Opferhuhn abzuleiten, das um diese Zeit durch die wirtschaftlich leichter zinsbare Gans da und dort ersetzt worden sein konnte. Dass die Schwäne, welche im Süden durch den Hahn vertreten sind, als Gebäcke den nordischen Wintergott charakterisieren sollen, wäre allerdings auch naheliegend, wie der obige Hahnreiter anscheinend bezeugt; es ist aber beim niederländischen österlichen Palmpaasch (ein gebackener Schwan mit seinen Jungen, der, wie ein Opferstück, auf einer Stange getragen wird; Abbildung s. Volkskunde 12, 229) die figürliche Ähnlichkeit mit der Tiroler Allerseelen-Henne mit ihren Kücklein so gross, dass man beim gebackenen Pasch-Schwan ebenfalls eher an die Stellvertretung des den Seelen gehörigen Opferhuhns denken muss, weniger aber an ein Symbol einer mythologischen Gottheit, sonst hätten sich sicher auch Wodans Raben als solche volksüblichen Gebäckfiguren erhalten. Etwas anderes jedoch ist der Vogel als 'Reittier'. Überhaupt darf man bei Deutungen solcher Volksbräuche sich eher an eine materialistische Auffassung als an eine ideale halten. Die Tendenz zur materiellen Ablösung der hergebrachten Opfergaben geht durch die ganze Opfergeschichte und ist durch den wirtschaftlichen Zwang erklärbar. Wo es keine Martinsgänse z. B. giebt, tritt die Bill-Ente an ihre Stelle; ersetzt doch die Hahnenfeder den Hahn (s. Tafel I, Fig. 5), das Ei auch das lebende Huhn, oder ein schwarzer Pfenning das schwarze Leichenhuhn, ein Pfenning Seidenfaden das seidene Taufhemd u. s. f. Als Nikolaus-Gebäck tritt der Hahn auch in Holland (Prov. Drenthe) auf, er heisst dort wie alles lebkuchene Klauszeug: Sinterklâs oder Speculâs; die Form ist dabei nahezu identisch mit dem Marzipan-Hahn in München. Auf dem Nikolausmarkte zu Bonn giebt es auch sog. 'Semmelvögelein', welche huhnartig geformt sind. Als 'Nikolaus-Hahn' wird er in Marburg verkauft; desgleichen in Altbayern, Salzburg, Villach; kurz der Hahn oder das Huhn ist ein echt deutsches Nikolaus-Gebäck. Dass neben diesem

ursprünglichen Opferhahn hier und da auch Ente, Schwan, Taube, Adler u. s. w. als Vogelgestalten gebacken werden, erlaubte die licentia pistrix, wie überhaupt die modernen Fest-Gebäcke vielfach der schaffenden Bäckerlaune zuzuschreiben sind; der Mangel an typischen oder an primitiven Formen der Figuren, die Ausschliessbarkeit derselben vom Kultopfer und vom Zinse, ihre Begrenzung auf kleinste Lokalgebiete lassen sie sicher von den altherkömmlichen Gebildbroten abtrennen, wenn auch wieder viele solche Festgebäcke sich eng an die traditionellen Gebildbrote der alten Zeiten anlehnen können.

C. Als Ersatz von früheren Opfer-Gegenständen, welcher am St. Nikolaustage üblich war, könnte gelten:

a) Das Zopfgebäcke, z. B. der thüringische und voigtländische Nikolauszopf, der voigtländische Nickelzopf, das Salzburger Haarreistl, der sächsische Zopfstollen. Diese sind eigentliche Seelengebäcke (s. Beilage zur Allg. Zeitung 1901, No. 271. 272, S. 4. Globus 80. Bd., No. 6, S. 96), wie auch:

b) die die Bronzespiralen nachahmenden elsässischen und schwäbischen Schneckengebäcke, die im Elsass auf dem sogen. Schneckelmarkte (Gérard, L'ancienne Alsace 170. Stoeber 274) verkauft werden. In Schwaben beschenkt der Goed das Gothl mit solchem schneckenförmig gewundenen 'Klausenbrot'. Es ist dies, sowie das Ring- und Zopfgebäck, sehr wahrscheinlich ein vom zeitlich nahen Allerseelentag oder vom Neujahrstag übertragenes Festtagsgebäck überhaupt, das auch sonst an anderen Kulttagen wiederkehrt, an denen vielleicht in germanischen Zeiten ein Totenkult mit verbunden war, z. B. auf Neujahr und Weihnachten.

c) Die kranzförmigen Flechtgebäcke, welche in Bauzen und in der Lausitz am Nikolaustage als 'Jungfernkränzl' (ein rundes, geflochtenes, dem Brautkranz ähnliches Gebildbrot) verspeist werden, haben wohl einen erotischen Zusammenhang mit der oben schon angeführten Rolle der Fruchtbarkeit spendenden Geister. Mit dem Einkaufe dieser Jungfern- oder Barbarakränzl [St. Barbaratag ist St. Nikolaus-Vorabend] war 1793 unter den wendischen Bauernmädchen mancherlei Aberglauben verbunden (Böttiger, Lausitzer Monatschrift 1793, 176).

d) Über die Bedeutung der am St. Nikolaustage in Altbayern den Kindern geschenkten sogen. Schifferln (schief-viereckige, rautenförmige, kleine Lebkuchenstückchen) ist es schwer, zu einem definitiven Entscheid zu kommen. Allerdings steht St. Nikolaus im Volksbrauche in Beziehung zum Schiffe durch das Kinder-Schiffchen und durch die Poseidon-Neptunus-Rolle, die dieser Heilige namentlich in griechisch-katholischen Ländern übernahm; aber das heutige Gebildbrot hat keine Ähnlichkeit mit einem Schifflein, die es vielleicht früher gehabt haben könnte. In Solothurn, in der Schweiz, heisst es, St. Nikolaus komme (wie mit der terrea navis der

Isis) mit einem grossen Schiffe vor das Pfarrhaus und lade dort seine Geschenke für die Kinder ab. In Flandern singen die Kinder: Sint Nikolaas van Tolentin brengt mij een schuitje (auch schipje, schoitje, scheepje) met lekkerding! Der Tolentiner Bischof ist hier sicherlich dem Bischof von Bari untergeschoben. In Belgien sind kleine 'Schiffchen' aus Marzipan mit Bonbons beladen noch das übliche Nikolaus-Geschenk. In Altbayern stellten am Vorabende des St. Nikolaustages im Dezember die Kinder Papierschifflein an verborgenen, nur den Eltern bekannten Orten (als Opferkörbe) aus; am folgenden Morgen fanden sie dann (wie auf Ostern die Ostereier im Neste des Osterhasen) das Schifflein angefüllt mit den vom Kinderfreunde St. Nikolaus eingelegten Leckergaben (darunter auch diese Lebkuchenschifferln). Im Ulmer Ratsprotokoll (1530) wurde der am St. Nikolausabende stattgefundene Umzug eines mit Masken in Fastnachttracht (Geistermasken oder Koboldfiguren) besetzten Schiffes verboten. Bei diesen Volksbräuchen ist sicher das Schiff der Fruchtbarkeit und Kindersegen spendenden Erdgöttin Frija (Herrmann, D. Myth. 382) erkennbar, die man auch an anderen Kulttagen, namentlich im Frühjahre durch Umzüge ehrte. Schiff und Pflug, Wagen und Schlitten sind symbolische Beigaben der germanischen Frija, die sich namentlich am Rheine und in Donau-Schwaben bei ihrer segenspendenden Umfahrt eines Schiffes bediente, wie dies auch von der germanischen Göttin Nehalennia bezeugt ist. „Im Kopenhagener Nationalmuseum (Herrmann, D. Myth. 381. Sophus Müller, Nord. Altertumskunde 1, 431) gehören zu denkwürdigsten Funden dieser unvergleichlichen Sammlung ungefähr hundert aus dünnem Goldbleche gefertigte und ineinandergesetzte Schiffe, die nur Opfergaben oder Votivsachen sein können. Solche signa in modum liburnae figurata erwähnt auch Tacitus in seiner Germania 9 bei der von ihm Isis genannten suebischen Göttin Frija; der Name ist verschieden, die Gottheit war die gleiche.“ Dies wären Anhaltspunkte genug, um hinter den oberbayerischen 'Schifferln' einen Rest des Frija-Kultes zu suchen. Sartori (Archiv für Religionswissenschaft 5, 76. 1902) sieht in diesen Miniaturschiffen die Nachbildungen der den Toten ins Grab mitgegebenen Fahrzeuge für deren Seelenüberfahrt.

Aber es ist auch oberbayerischer Brauch gewesen, sich am weissen Sonntag in den Methäusern gegenseitig mit solchen 'Schifferln' zu bewerfen. Hierbei vertreten letztere sicher die Nüsse, Bohnen oder Erbsen, welche man an die Windgeister, die Seelen in den Lüften auswarf, um von ihnen Fruchtbarkeit zu erlangen (Analogien sind das Confetti-Werfen der Italiener und das nuces proicere der Römer). Auch in der Schweiz kommt dieses Nüssewerfen am St. Nikolaustage vor. Kurzum ein abschliessender Entscheid, was die durchaus nicht schiffähnlichen oberbayerischen 'Schifferln' bedeuten, steht noch aus, wenn man auch mehr für erstere Annahme sich entscheiden möchte.

D. Dass unter dem 'Klausenzeug' (s. z. B. die Schultafeln) und 'Nikolaus-Gutterl', 'Sünner Klåsgòd' alle sonstigen Leckereien der jeweiligen Periode der Zuckerbäckerei zu verstehen seien (entsprechend der weihnächtlichen 'Christbürde'), ist selbstverständlich, ebenso, dass am St. Nikolaustage als specielle Festspeisen Klausennudeln, Krapfennudeln (Tirol und Altbayern), in den Niederlanden Sinter Klaas-Koeken gebacken wurden bezw. werden.

Dem nur für das Geschichtliche solcher volkskundlichen Fragen sich interessierenden Historiker wird es genügen, aus der Zusammenstellung der St. Nikolaus-Gebildbrote zu entnehmen, dass sich in denselben thatsächliche Reste des altgermanischen Kultbrauches bis auf unsere Tage erhalten haben:

„Von dem, was unsre Väter wirkten, sprachen, waren,
Sei jeder Überrest uns Heiligtum!
Wird unsre Sitte nicht nach hundert Jahren
Dem späten Enkel auch ein Altertum?“

Bad Tölz.

Über Steinhaufen insbesondere auf Island.

Von **Bernhard Kahle.**

(Vgl. oben S. 89—96.)

In einem Aufsatz in der Dania 8, 49ff. beschreibt A. Hjuler einige abergläubische Bräuche, die er bei iranischen Stämmen reiner Rasse im Thal des Flusses Pendsh auf der Grenze von Afghanistan und den südbucharischen Provinzen angetroffen hat. Sie haben, wie er hervorhebt, auffallende Ähnlichkeit mit einigen dänischen, und, wie ich hinzufüge, überhaupt germanischen Bräuchen. Unter No. 5 auf S. 50 berichtet er nun folgendes: 'Überall im Pendshthal findet man auf Felsblöcken oder grossen, flachen Steinen Schichten (dynger) von kleinen Steinen. Eigentliche Steinhaufen (stendysser) sind es nicht, indem die kleineren Steine in der Regel nur in einer einzigen Schicht auf den grossen Flächen liegen. Wenn jemand sich krank fühlt, bildet er eine solche Schicht; meistens liegen sie an den Wegen, und man sieht sie tausendfach. Weshalb sie gegen Krankheit helfen sollten, konnte ich nicht herausbekommen; wahrscheinlich wussten es die Eingeborenen selber nicht mehr.' Eine Anmerkung der Redaktion, also wohl Kr. Nyrops, verweist darauf, dass dies eine interessante Parallele zu den in Dania 7, 224ff. mitgeteilten Steinwürfen ist und die Auffassung dieser als eines Opfers bestätigt.

Ein Kosacke errichtete im Kaukasus bei der Besteigung eines hohen Berges kurz vor dem Gipfel einen Steinhaufen aus Angst, um dem Geiste des Berges zu opfern. Der Peruindianer wirft ein Cocapriemchen, ein Cocablättchen, ein paar Sandalen als Opfer für Pachacramac auf den Steinhaufen, der Apachitea oder Apachecta heisst, oder vermehrt diesen durch einige Steinwürfe. Hält er Rast, wo noch kein solcher sich befindet, dann wirft er die Steine einfach an den Weg, und folgende Reisende wiederholen dies, bis eine 8—10 Fuss hohe Pyramide dasteht, die dann wohl mit einem Kreuz geschmückt wird, 'das christliche Symbol auf altheidnischem Unterbau'. In Brasilien finden sich vielfach an Wegen, namentlich an Kreuzungspunkten, Kreuze. Sie verehrt man durch Steinwurf. Da diese Kreuze nun öfter zur Erinnerung an eine Mordthat errichtet worden sind, hält man alle Kreuze für solche Erinnerungskreuze, vgl. Andree 1878 S. 55 und Haberland a. a. O. 12, 298ff. Hier sieht man also, wie beide Bräuche zusammentreffen. Kreuze an Scheidewegen zu errichten, ist übrigens auch alter Brauch in Deutschland gewesen. Burchard v. Worms berichtet solches aus dem 11. Jahrhundert. Und auch an diese Kreuze heftete sich, gerade wie an jene peruanischen, uralte heidnische Übung, wenn auch anderer Art. Wie aus einem Verbot ersichtlich wird, pflegte man Kopfbinden, capitis ligaturae, án diesen Kreuzen niederzulegen, vgl. Grimm, D. M.[4] III, 407. Es wird nun klar geworden sein, wie der Brauch entstehen konnte, dass man in manchen Gegenden unterschiedslos alle aus Stein errichteten Wegemarken durch Steinwurf verehrte. Damit aber musste allmählich auch der ursprüngliche Sinn der Sitte in Vergessenheit geraten, es konnte eine rationalistische Erklärung an seine Stelle treten, indem der Reisende es einfach als fromme Pflicht ansah, durch Erhöhung des Hügels auch seinerseits etwas dazu beizutragen, dass Nachfolgende sich nicht in der Wildnis verirrten. Ich glaube also, dass Schouw wirklich Wegemarken und nicht lauter ursprüngliche Grabhügel gesehen hat.

Ob auch auf Island eine solche Übertragung des Brauches stattgefunden hat, vermag ich nicht zu sagen. Doch erscheint es mir nicht unwahrscheinlich, dass in früheren Zeiten dies der Fall gewesen ist. So würde es sich wenigstens am besten erklären, dass das Wort varđa, das ursprünglich sicher nur Wegemarke bedeutete, auch auf die Grabhügel Anwendung fand. Bei den beiden Grabhügeln, die ich dort gesehen habe, und die ich in meinem Buch 'Ein Sommer auf Island' S. 190 und 252 erwähne, war eine solche Verwechslung mit den Wegemarken gar nicht möglich. Und nie hat mich mein Führer auf die Sitte aufmerksam gemacht, diese durch Steine zu vermehren, während er es nicht unterliess, dies bei jenen zu thun, die den bei Árnason, Íslenzkar þjóđsögur og æfentýri I, 211, 479, 664 erwähnten hinzuzufügen sind. Beide liegen im Nordland, der eine am südlichen Ende des Öxnathals, der andere am Wege zwischen Húsavík und Laxamýri. Bei beiden muss der Reisende, der zum

erstenmale des Weges zieht, auf den grossen unregelmässigen Steinhaufen einen Stein werfen. Ich that dies auch getreulich beide Male, beim zweiten Hügel vom Pferd herab, was, wie Árnason a. a. O. I, 664 anführt, zuweilen Sitte sein soll. Ich weiss aber nicht mehr, ob mir dies als Vorschrift gegeben wurde, oder ob ich nur, um nicht absteigen zu müssen, mir den Stein aus Bequemlichkeit von meinem Führer heraufreichen liess. Beim ersten Hügel wusste mein Führer nichts über seine Entstehung zu melden und kannte nur die Sitte, der zweite aber hiess der Gwendurstein, und hier soll der Bischof Gwendur einen Draug, also einen Wiedergänger, hineingebannt haben, und es ist fromme Pflicht, die Last, die über dem Unhold ruht, zu vermehren, damit er nicht wieder umgehen und Schaden anrichten kann. Gwendur ist Koseform für Guđmundur, und gemeint ist der Bischof Guđmundr von Hólar, dessen Amtszeit in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts fiel. Versäumt der Reisende diese Pflicht, so fügt der Unhold ihm irgend einen Schaden zu, wie solches Árnason I, 664 von den Djáknadyssen berichtet, unter denen ein Priester und sein Diakon, die sich gegenseitig erschlagen haben sollen, ruhen. Ähnliches ist auch der Fall bei verschiedenen der von Dyrlund aus Schweden und Dänemark erwähnten Hügeln. Derselbe Glaube wird wohl auch an einem Steinhaufen im Snefjældnessyssel auf dem Berserkjahraun haften, wenn er auch nicht ausdrücklich erwähnt wird. Hier sollen zwei Berserker, von denen die Eyrbyggjasaga Kap. 28 (Gerings Ausgabe) berichtet, begraben sein. Ihre Leichen wurden kasađir 'unter einem kos, d. h. einem schnell und ohne Sorgfalt aufgeworfenen Hügel beerdigt', doch wohl unter einem Steinhaufen. Henderson sagt in seiner Reisebeschreibung von 1814—1815, der Dyss 'ist ungefähr 20 Fuss lang, 6 Fuss breit und 4 Fuss hoch. Er besteht unten aus grösseren Steinen, aber der obere Teil besteht aus kleinen Steinen, hingelegt von Zeit zu Zeit von den des Weges Kommenden.' Angeblich hat man bei einer Untersuchung zu Anfang des vorigen Jahrhunderts auch wirklich dort die Knochenreste zweier Männer gefunden, vgl. Kålund I, 433.

Es werden übrigens auf Island noch verschiedene vorđur gezeigt oder es haftet doch die Erinnerung noch an Stellen, wo deren einstmals gestanden. So wird eine Hjorleifsvarđa gezeigt, wo der erschlagene Hjorleifr, einer der beiden ersten Ansiedler, von seinem Freund Ingolfr begraben sein soll. Jeder Reisende wirft einen Stein auf das, nach Kålunds Angabe II, 338, im übrigen ziemlich junge Steindenkmal. Der von Dyrlund aus Laxdølasaga Kap. 37 angeführte Skrattavarđi ist noch heut der Name einer Anhöhe (Kålund I, 469). Fraglich kann sein, ob die von Kålund I, 374 erwähnte Egilsvarđa bei Borg nur ein Orientierungszeichen oder ein Grabmal gewesen ist. Sie befindet sich auf der sich oberhalb des Gehöftes erhebenden, Borg genannten Anhöhe, und man geniesst von ihr aus eine weite Aussicht. Die Volksüberlieferung hat diese Warte an Egill Skúlason

angeknüpft und nicht, wie Kålund bemerkt, wie man erwarten sollte, an seinen berühmten Vorfahren Egill Skallagrímsson. Ausserdem haftet ein merkwürdiger Aberglaube an der Stelle: fällt ein Stein aus der Warte, so bedeutet dies entweder den Tod des Hausherrn auf Borg oder seinen baldigen Abzug aus dem Gehöft. So berichtet Antiquariske indberetningen von 1817. Fast scheint es, als ob schon zu Zeiten þorsteins, des Sohnes Egill Skallagrímsons, die Anhöhe eine besondere Heiligkeit gehabt hat. Die Gunnlaugsaga Kap. 4, S. 9 (Ausgabe Mogk) erwähnt, dass þorsteinn den Illugi, als dieser für Gunnlaug um die Hand der schönen Helga warb, aufforderte, mit ihm auf den Hügel zur Besprechung zu kommen. Pflegte er besonders wichtige Entschlüsse an heiliger Stätte zu fassen? So wenigstens scheint Kålund die Sache anzusehen, wenn er, allein von dieser Stelle ausgehend, sagt 'Auf die Anhöhe (borg) begab sich Torsten Egilsson, wenn er sehen wollte, was in der Gegend vor sich ging (Eg. S. 211, 213) oder wenn jemand Sachen von Wichtigkeit mit ihm zu verhandeln hatte (Gunnl. S. 216).' Es scheint wirklich so, dass der Glaube auf Island bestand, dass Entschlüsse, die an bedeutsamer, heiliger Stätte gefasst worden waren, dadurch die Bürgschaft des Erfolgs in sich trugen, dass gewissermassen der Schutzgeist des Ortes für ein gutes Gelingen Sorge trug. Diese Annahme wird durch folgendes gestützt. þórolfr Mostrarskegg, einer der Landnahmsmänner, glaubte, dass er und alle seine Nachkommen nach ihrem Tode in einen Berg, den er Helgafell, 'den heiligen Berg' nannte, fahren würden. Sein Sohn verlegte seinen Wohnsitz in die Nähe dieses Berges (Eyrb. Kap. 4, § 10, 11, § 1, Ausgabe Gering). Einer ihrer Nachkommen war der mächtige Gode Snorri. Als nun zu diesem einmal ein Freund kommt, um ihn in wichtiger Angelegenheit um Rat zu fragen, sagt Snorri zu ihm: 'Da wollen wir hinauf aufs Helgafell gehen, die Ratschläge, die da geraten worden, sind am wenigsten zu nichte geworden', d. h., wie Gering erklärend bemerkt, 'haben sich gewöhnlich als zweckdienlich erwiesen. Der alte Familienaberglaube an die Heiligkeit des Berges lebt also in Snorri noch fort' (Eyrb. Kap. 28, § 10). Die Geister der Ahnen, die Schutzgeister der Familie, geben also guten Rat ein und wachen über seine Ausführung. Eine ähnliche Heiligkeit haftete also wohl auch an dem Hügel beim Wohnsitze des þorsteinn und der Egilswarte. Vergleichen lässt sich dem vielleicht, dass in der Provence Jünglinge, ehe sie selbständig werden, die Höhe von St. Baumé besuchen, um dort 'am entscheidenden Wendepunkt ihres Lebens eine kleine Steinpyramide zu bauen, bei der sie Gelübde ablegen', vgl. Andree 1878 S. 47.

Aus dem vorgeführten Material wird, wie ich denke, ersichtlich geworden sein, dass man zunächst die Steinhaufen über den Leichen Erschlagener oder Verunglückter von den Wegemarken und den zur Feststellung der Zeit errichteten zu trennen hat, dass aber leicht eine Verwechslung eintreten konnte. Welches nun aber auch der ursprüngliche

Sinn der Errichtung von Leichenhügeln gewesen sein mag, dieser wird in vielen Fällen vergessen worden sein, und man fasste die Hügel einfach als Erinnerungszeichen an die geschehene That oder ein Ereignis auf. Diese Entwicklung spricht sich noch darin aus, dass heut auf Island ein, doch wohl steinernes, Grabdenkmal minnisvarđa 'Gedächtniswarte' heisst, vgl. Thorkelsson, Suppl. til isl. ordb.[2] I, 704. War somit der Steinhaufe zum einfachen Gedächtnisgrabmal geworden, dann konnte er auch zur Erinnerung an irgend ein beliebiges bedeutsames Ereignis errichtet werden: die alte Beziehung auf einen Toten war alsdann gänzlich geschwunden.

In Flateyiarb. I, S. 441 wird eine Strophe Kalis, des späteren Jarls der Orknös, angeführt, in der er sich rühmt, in einer Höhle einem Draug einen hohen varđi errichtet zu haben, als er nach Schätzen gesucht. Die dazu gehörige Prosa berichtet uns nun nichts von einem Kampfe mit dem schatzhütenden Draug und davon, dass Kali die Schätze erbeutet, sondern erzählt nur, er sei mit seinen Begleitern bis zu einem sehr steinigen Grund vorgedrungen, wo sie so grosser Gestank (und wahrscheinlich auch Dunst) empfangen habe, dass sie kaum ihr Licht hätten anzünden können. Da habe er sich nicht weiter gewagt und eine varđa zum Gedächtnis (til minnis) errichtet. Es scheint mir aber klar zu sein, dass ursprünglich Kali mit dem Draug kämpfte, ihn, den Toten, noch einmal tötete und über seiner Leiche einen Steinhügel (varđi wie die Strophe, oder varđa wie die Prosa hat) errichtete. Der Prosaist aber fasste varđa einfach als Gedächnismal auf. So wird denn auch der Steinhügel, den Isaak zum Zeichen seines Bündnisses mit Laban errichtet (Gen. 31, 45ff.), Stjórn S. 182 haugr eđa stóra varđa genannt. Keiner soll über ihn zum andern in Zukunft mit böser Absicht fahren dürfen.

Luther bedient sich übrigens des gleichen Wortes für diesen Steinhaufen 'Warte'. Und dieser Hügel soll sein váttr ok vitni okkars sáttmáls ok félagsskapar, d. h. 'ein Zeuge und Zeugnis unseres Bundes und unserer Genossenschaft'. Von Flóki wird, Landn. (F. Jónssons Ausgabe) S. 5[7], 130[24], 263[1] erzählt, dass er, um das neuentdeckte Island zu suchen, von einem Orte ausfuhr, der Flókavarđi hiess, da wo sich Horđaland und Rogaland treffen. Wie in einigen Handschriften ausführlicher berichtet wird, veranstaltete er vorher ein grosses Opfer, und an der Stelle, wo das Opfer stattgefunden, errichtete man eine varđa (oder einen varđi) und nannte sie Flókavarđa (bezw. -varđi). Nach dieser Darstellung würden wir es hier mit einem Erinnerungszeichen zu thun haben, und so fasst es auch der Index zur Landn. auf, indem er erklärend hinzufügt 'ryvarden' (ry = Ruf, Gerücht, Berühmtheit), doch scheint mir der Zusatz, dass die Warte an der Stelle steht, wo Horđaland und Rogaland sich treffen, eine andere Deutung zu rechtfertigen. Der Hügel wird einfach ein Grenzzeichen sein, wie ein solches sich z. B., hoch aufgetürmt aus Steinen und weithin sichtbar, auf der Holtavörđuheide auf Island befindet, da wo das West-

und Nordviertel der Insel sich treffen (vgl. Kahle, Ein Sommer auf Island S. 169). Weshalb die Heide übrigens ihren Namen trägt, vermag ich nicht zu sagen. Befand sich etwa schon in alter Zeit dort eine Warte? Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass es an einer Stelle fast so aussieht, als wäre eine Volksetymologie versucht worden. Landn. $49^{12ff.}$, $174^{4ff.}$ (F. Jónssons Ausgabe) erzählt, dass Hallbjörn mit seinen zwei Begleitern und fünf Gegnern auf einigen Anhöhen im Kampfe den Tod gefunden. Auf diesen Anhöhen seien auf der einen drei, auf der anderen fünf vǫrdur, je nachdem wie die Leute gefallen waren. Eingeleitet wird der Bericht durch die Worte: þeir Snæbiorn kvómu eptir þeim viþ hæþir þær er nú heita Hallbiarnarvorþur; þeir Hallbiorn fóru á hæþina ok vǫrþust þaþan, d. h. 'Snæbiǫrn und seine Gefährten kamen ihnen nach bei den Höhen, die jetzt Hallbiǫrnswarten heissen; Hallbiǫrn und seine Gefährten liefen auf die Höhen und verteidigten sich von da . . .' Die Lesart von cod. AM 108 fol. bǫrþust kommt dem gegenüber nicht in Betracht.

Schliesslich sei noch die Skólavarđa bei Skálholt erwähnt, die Kålund I, 168 als ein grosses aus aufgestapelten Steinen aufgeführtes Viereck mit Resten von einer varđa auf jeder Ecke beschreibt. Sie war von den Schülern der Gelehrtenschule des Bischofssitzes aufgeführt worden. Nach der Verlegung der Schule nach Reykjavík entstand auch dort eine Schulwarte, die ursprünglich ein unbedeutender Steinhaufe, später zu einem ordentlichen gemauerten Turm wurde. Welchem Zwecke die von den Schülern errichtete diente, sagt weder Kålund, noch geht es aus der in der isländ. Zeitschrift Eimreiđin 6, 63 befindlichen Beschreibung hervor.

Was nun die ursprüngliche Bedeutung des Steinwurfs nach den über der Leiche Ermordeter oder Verunglückter errichteten Steinhügeln betrifft, so bin ich mehr geneigt, darin mit Nyrop Dania 7, 232 und 8, 51, Anm. 1, vgl. oben S. 203 ein Opfer zu sehen, als mit Dyrlund 'eine Art symbolischen Begräbnisses'. Dieser meint, man schuldete den Armen, die auf gewaltsame Weise umgekommen waren, eine Art 'symbolischen Begräbnisses'. So lange die Erinnerung an den betreffenden Unglücksfall lebend war, fühlte jeder Vorbeigehende es als eine Gewissenspflicht, sein Scherflein zu diesem Liebesopfer beizutragen; war jemand gleichwohl zu altklug oder gedankenlos genug, das zu unterlassen, musste er als Entgeld Schaden leiden.' Dieses Verantwortungsgefühl für den Seelenfrieden des Unglücklichen erlosch später im Volksbewusstsein, und es blieb nur die Furcht vor dem Spuk zurück (S. 231).

Für mich unterliegt es keinem Zweifel, dass Dyrlund hier von einer ganz falschen Voraussetzung ausgeht, dass er dem Volk — es handelt sich ja nicht nur um Völker hoher Kulturstufe — ein sentimentales Gefühl unterlegt, das es nie gehabt. Um das Resultat vorwegzunehmen: der Steinwurf ist ein Opfer, dessen Ursprung wahrscheinlich in der Furcht vor

dem Toten zu suchen ist. Dass wir es mit einem Opfer zu thun haben, hat Nyrop kurz ausgesprochen, ohne es weiter zu begründen. Dies soll nun im folgenden geschehen.

Darüber, dass bei dem Steinwurf, der den in Baum und Quell hausenden Geistern, sowie den Geistern der Gegend, den Herren des Weges gilt, ein Opfer vorliegt, wird wohl kein Zweifel sein. Auf den Umstand, dass die Opferidee im deutschen Volksglauben beim Steinwurf noch vielfach lebendig gewesen, verweist Haberland a. a. O. 303. Darauf deutet auch noch die Bussfrage des Burchard von Worms an die Beichtkinder: 'Hast du Steine zu einer Erhöhung zusammengetragen?', vgl. Grimm, D. M.[4] III, 407. Klar tritt diese Idee auch zu Tage in folgenden zwei Erzählungen. Jedes Kind, das zum erstenmale die Burgeiser Alp im Vintschgau besteigt, muss einen Stein aufheben und ihn auf einen dort befindlichen Steinhaufen werfen, unter welchem 'die wilden Fräulein' wohnen. Dabei muss es sprechen: 'Ich opfere, ich opfere dem wilden Fräulein'; wer es unterlässt, wird bestraft. Im Urschelberg bei Pfullingen in Schwaben ist eine tiefe Grube, das 'Nachtfräuleinloch'; jeder Vorübergehende wirft einen Stein hinein und spricht: 'Wir wollen den Nachtfräulein auch ein Opfer bringen', sonst hat er Unglück auf dem Wege.[1]) Vergleichen lässt sich diesen Erzählungen eine weitere aus der Gegend von Iserlohn, bei der es sich zwar nicht um Steine, sondern um Reisig handelt. Bei der alten Eiche Dortke-mòr (oder Duetke maur), die an einem dreifachen Kreuzweg stand, legte jeder Vorübergehende ein Reis nieder, so dass man dort gewöhnlich Haufen von Reisig finden konnte; wer aber diesen Brauch unterliess, verirrte sich oder es passierte ihm noch Schlimmeres, vgl. Haberland a. a. O. 304.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat man es bei diesem Reisighaufen mit einem über der Leiche eines Verunglückten oder Erschlagenen errichteten zu thun, wenn auch vielleicht der Entstehungsgrund nicht mehr bekannt ist. Denn ebenso wie Steinhaufen errichtete man auch Reisighaufen an solchen Stellen, und obwohl ich es hier nur mit den ersten zu thun habe, will ich doch auf eine interessante Mitteilung hinweisen, die sonst vielleicht, da sie in einer Tageszeitung stand, der Vergessenheit anheimfällt. Sie findet sich in der Vossischen Zeitung vom 13. April 1901 in der Abendausgabe und lautet:

„Mit dem Namen 'toter Mann' bezeichnet der Volksmund in der Mark Brandenburg diejenige Stätte, wo jemand auf unnatürliche Weise, sei es durch Mord, Selbstmord oder Unglücksfall, aus dem Leben geschieden ist. Ob der Betreffende an diesem Ort bestattet ist oder nicht, bleibt sich gleich, das Landvolk betrachtet die Stelle des Todes als geweihten Platz und geht in heiliger Scheu daran vorüber. Zum Gedächtnis des Toten, und um die ruhelose Seele zu bannen, wirft jeder Vorübergehende einen

1) Vgl. Wuttke, Deutscher Aberglaube[3] § 436, S. 33. E. H. Meyer, Germ. Mythologie § 176.

trockenen Zweig oder Reisig auf die Stätte, und im Laufe der Zeit erhebt sich dann ein hoher Reisighaufen, gleichsam ein Grabhügel oder ein Grabdenkmal, auf der betreffenden Stelle, dies ist ein 'toter Mann'. Diese uralte Sitte des Reisigaufhäufens, die sich bis in die Zeiten des germanischen Heidentums zurückverfolgen lässt und auch schon bei den semitischen Völkern ausgeübt wurde, ist niemals ausgestorben und noch heutzutage an vielen Orten der Mark Brandenburg in Gebrauch. So findet sich beispielsweise ein 'toter Mann' in der Oranienburger Forst, unweit der Försterei Wensickendorf, rechts von der Landstrasse, die von Summt nach Oranienburg führt. Die Stelle, die etwa 1 *km* nördlich von der 'steinernen Brücke' über die Briese entfernt liegt, ist sehr schwer zu finden und deshalb vermutlich in ihrer alten Beschaffenheit erhalten geblieben. Etwa 500 Schritt von der Landstrasse nach rechts erhebt sich eine hohe Kiefer, in deren Stamm in $1^1/_2$ *m* Höhe ein schlichtes Kreuz (17 *cm* hoch) eingeschnitten ist, während auf der hinteren Seite drei kleine Kreuze in gleicher Höhe eingeritzt sind. Am Fusse des Baumes liegt ein etwa meterhoher Reisighaufen, auf den noch jetzt jeder Vorübergehende sein Zweiglein wirft. Von Zeit zu Zeit wird ein Teil des Reisigs vom Förster, der die alte Sitte kennt und achtet, entfernt, damit der Haufen nicht allzu gross wird, aber nach kurzer Zeit ist er wieder erheblich angewachsen. An dieser Stelle soll der Überlieferung zufolge ein Schweinehändler, nach andern ein Butterhändler, ermordet worden sein. Genauere Angaben über den Namen des Ermordeten oder über die Zeit, wann die That geschehen ist, sind nicht überliefert, aber gerade diese Ungewissheit erhöht das Geheimnisvolle und veranlasst die Vorübergehenden, das Andenken des Unbekannten durch Hinaufwerfen von Zweigen zu ehren." [1])

Heidelberg.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Eierlesete im schweizerischen Rheinthal.

Am Ostermontag des vorigen Jahres, den 8. April 1901, war es uns durch einen glücklichen Zufall möglich, das alemannische Fest der Eierlesete an einem Ort, der seitab der Landstrasse liegt, mitzumachen. Da manche der Züge dieses Festes schon wesentliche Unterschiede, selbst den nächstgelegenen Dörfern gegenüber zeigen, namentlich viele der sonst bekannten fehlen oder durch Einfügung von andern ersetzt sind, möge es uns gestattet sein, hier darüber zu berichten.

1) [Über 'Reisichthäufung in Nieder-Österreich' handelt, mit einer Abbildung, Marie Eysn in dieser Zeitschr. 8, 455f. Daselbst auch weitere Litteraturnachweise. Korrekturnote.]

Das Schweizerische Idiotikon (3, 1124) giebt als die Hauptzüge dieses weit verbreiteten Festes an, dass weissgekleidete Bursche durch Lauf oder durch Ritt einen Wettkampf auskämpfen mit dem ebenfalls weissgekleideten Eierleser, der bald 100, 101 oder 60 Eier, die in gewissen Abständen ausgelegt waren, in einen Korb zu tragen oder zu werfen hat. Für Freihaltung der Bahn sorgen einige Burschen mit russigen Pfannen oder einige Narren mit luftgefüllten Schweinsblasen und russgeschwärzten Gesichtern, die sie mit Vorliebe an vorwitzigen Näschen des schönen Geschlechts reiben. Die Müllerlehrjungen schrecken auch mit dem stäubenden Mehl ihrer Säcke. Das Zerplatzen der oft mit Kalk gefüllten Eier erhöht den Spass. Der Sieger erhält einen Ehrentrunk und Eierkuchen. Acht Tage später findet ein Eiermahl statt.

Diese Züge kehren auch in Schwaben, Baden[1]) und dem Elsass wieder. Ein eigener Zug, der bis dahin kaum beachtet ist, scheint aber der zu sein, dass besondere Zünfte miteinander kämpfen, oder vielmehr noch bestimmter ausgedrückt scheint es ein Kampf zwischen dem Fleisch und dem Mehl und den zu beiden gehörigen Zünften zu sein. Im Bernerland war vor der Revolution ein Kampf zwischen Metzgern und Müllern üblich[2]); im Prättigau legt der Gerber die Eier, der Bäcker wirft, der Müller fängt und der Metzger läuft[3]); in Graubünden kämpfen die Müller- und Pfister- (Bäcker) gegen die Metzger- und Schusterzunft. Aus den deutschen Orten ist uns nichts davon bekannt, dass Zünfte dies Vorrecht genossen; nur der wirtembergische Hofkalender von 1770 berichtet, dass 1650[4]) die Mahler- und Pfisterknechte die Eier, je drei von jedem Hausstand, sammelten. In Saulgau reitet der eine Bursch noch ums Brot und an anderer Stelle muss der Müller die Eier spenden. Sollten dies doch noch Reste einer Erinnerung sein, dass ein Kampf ähnlich dem zwischen dem Winter und Sommer stattfand? Welch grossen Wert das Volk auf den Unterschied zwischen Mehl- und Fleischtagen legt, finden wir ja oft genug hervorgehoben.

Seltner ist es, dass auch die Mädchen des Dorfes oder der Dörfer (gelegentlieh ist es ein Wettkampf der benachbarten Ortschaften) thätigen Anteil am Fest nehmen. In Hanstädten und Steisslingen wechseln die Bursche (beschärpte Reiter) Jahr um Jahr mit den Mädchen am Osterdienstag ab.[4]) In Hohenstaufen fängt das Mädchen die ihr zugeworfenen Eier in der weissen Schürze[5]), während in dem schon früher erwähnten Saulgau der Eierleser zu Pferde die Eier von Pfählen zu nehmen hat, an denen je ein Mädchen in weisser Schürze und mit einem Kranz im Haare steht.[6]) Da oft nicht genug Mädchen vorhanden sind, so wechseln diese mit dem Reiter den Standort. Die Pfähle bei diesem Eierlauf treten in wesentlich anderer Form in Ennabeuren auf. Dort hatte der Läufer seinen Weg auf solchen Pfählen zu machen und herabspringend das Ei seinem Kameraden zuzuwerfen.[7]) Die weisse Farbe der Läufer oder Reiter scheint, gleich der für Volkstrachten ungewöhnlichen weissen Schürze eine gewisse Bedeutung zu haben. Wird die Farbe der ausgelegten Eier erwähnt, so sind diese stets weiss, obschon z. B. die beim Eiermahl im südlichen Kanton Bern acht Tage später von den Mädchen an ihre Bursche verschenkten Eier gefärbt sind.[8]) Während die Ostereier meist mit schönen alten

1) Ausführliche Beschreibung bei E. H. Meyer, Badisches Volksleben 1900, S. 218.
2) J. R. Wyss, Idyllen, Volkssagen u. s. w. 1815, S. 336.
3) Schweizerisches Archiv für Volkskunde 2, 129 (1898).
4) Birlinger, Aus Schwaben 2, 79 (1874).
5) Ernst Meier, Sagen aus Schwaben 1, 395 No. 68 und 69.
6) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 87.
7) Ebenda 2, 86 No. 112.
8) Schweizerisches Idiotikon 3, 1127.

Mustern und Sprüchen geziert sind, wird hier nur an einer Stelle erwähnt, dass auch bunte Eier vorkommen. Im Prättigau ist jedes zehnte Ei bunt und wird vom Bäcker nicht dem Müller zugeworfen, sondern ins Publikum, wohl mehr den Umstehenden zur Freude wie gerade dem Getroffenen.

Das Fest nun, das wir als Zuschauer verfolgten, trug viel abweichende Züge oder vielmehr viele jener alten Merkmale fehlten, weil sie allmählich vergessen oder durch äussere Einflüsse zurückgedrängt waren. Wenn trotzdem die ganze Festversammlung, vor allem die leitende Jungmannschaft des Dorfes mit heiligem Eifer sich der Ausübung eben der wenigen Reste hingab, so hat uns dies das Vertrauen eingeflösst, dass in unserm Volke der Sinn für das von den Vätern ererbte Gut noch nicht erstorben ist, sich vielmehr aufs Neue zu regen beginnt. Wenige Wochen nach dem Feste, das erst nach allerlei Kampf durchgesetzt worden war, that sich die Jungmannschaft des Dorfes Rüti zusammen zu einer 'Gesellschaft mit beschränkter Haftpflicht', um alle zwei Jahre jenes Fest zu veranstalten. Scheinbar echt modern und doch nur eine Wiederaufnahme alter Gesellschaftsregeln. Es entspricht dem alemannischen Geiste und dem durch das Bundesleben noch geschärften Schweizersinne, dass all die so übermässig mühsam angefertigten Kostüme gemeinschaftlich hergestellt wurden, um erst dann durch das Los mitsamt den Rollen verteilt zu werden; auch die Photographien und der hübsche Programmzettel wurden von den Mitgliedern dieser Vereinigung angefertigt. Doch zurück zum eigentlichen Fest!

Rüti, im oberen Rheinthal als letzte katholische Gemeinde vor den paritätischen Ortschaften Sennwald und Werdenberg im Kanton St. Gallen gelegen[1]), weist viele der Züge auf, die die Bevölkerung der sogen. Herrschaftsländer zu tragen pflegt, wozu noch kommt, dass die nahe Grenze durch Jahrhunderte den Schmuggel begünstigte. So wäre wohl eigentlich zu erwarten gewesen, dass das Fest einen derberen Charakter trüge. Doch hatte um die diesjährige Wiederauffrischung desselben ein heisser Kampf getobt, in dem politische Grundsätze und Gegensätze mitspielten und ein Gemeindeerlass, der die Eierlese verbot, erst durch die Regierung aufgehoben werden musste. So sind wohl manche sonst geübte Bräuche diesmal fortgeblieben; auch verlief der Tag ohne Rauferei, die sich sonst nach einem scharfen Trunk einzustellen pflegt. Jener Kampf aber lenkte die Augen selbst der weiteren Umgebung auf das kleine Rüti; und nur das schlechte Wetter des Vorabends und Morgens hielt viele der angesagten Festteilnehmer zurück: hoffentlich beweisen die Altstädter und St. Galler nach zwei Jahren aufs neue dem Feste dies so wünschenswerte Interesse.

Als der mit Spannung erwartete grosse Tag endlich anbrach, machten sich die Boten auf, um nach den nächstgelegenen Dörfern die Einladung zu überbringen. Sie erschienen in möglichst auffallenden Kostümen, als Vagabunden, als Ritter, in strahlender Basler Theaterrüstung, als 'Bandelbuebe'; ein als 'Arzt' verkleideter Bursche führte auf dem Wagen seinen als junge Frau verkleideten Genossen mit Blumenkranz und Schleier neben sich. Die auffallende Form des Wägelchens war wohl durch das Abnehmen des zweiten Räderpaares eines gewöhnlichen Karrens erreicht. Die Jungmannschaft war fast vollzählig versammelt, um den Gefährten beim Satteln der Pferde u. s. w. behilflich zu sein.

Am Nachmittag um 3 Uhr setzte sich der Zug in Bewegung nach der sumpfigen Rheinniederung, wo die Festwiese durch Pfähle abgesteckt war. Weithin leuchteten hier die ausgelegten zweimal hundert weissen Eier. Den Zug leitete die Musik,

1) Laut Kirchenbuch stammt diese Gemeinde von sechs im dreissigjährigen Krieg übriggebliebenen Familien her.

der in bald regellosem Durcheinander die verkleideten Burschen folgten: der Ritter, die vier Bandelbuebe mit den zum Auffangen der Eier bestimmten Wannen (Fassreifen mit weissem Leinen überspannt), die Jumpfere. Die Bandelbuebe erschienen in Weiss mit Bändern über Rücken und Brust, von denen rote und blaue Papierstreifen herabflatterten, und mit bunten Achselknoten und Hosenstreifen; die Bandeljumpfere, ebenfalls in ganz weisser städtischer Tracht mit Kränzen in den Haaren, trugen Wein und Brot (einstmals wohl der Preis der Sieger). Dann folgten die den Herrn Lehrer (Pfarrer?), den Arzt und seine Frau darstellenden jungen Leute, und als Hauptgruppe die 'Böggen' in ihren seltsamen Ein- und Verkleidungen: der Tannästig, der Stechpalmenmann, der Brüschig (Heidekraut, französ. bruyère), der Tannzäpfernig, der Hobel- oder Holzspänig, dann der Kartler (Kartemann) die verschiedenen Fätzige, ein Knabe mit Zeitungen benäht, dessen als Vogelkopf gestaltete Mütze wohl andeutete, dass sein Kostümführer einmal ganz mit Federn benäht war, endlich der Träger des mühsamsten aller Gewänder, der Schneckahüslere. Alle diese Kostüme, deren Zieraten auf der Grundform eines Sackes aufgenäht waren, hatte die Jungmannschaft, wie schon gesagt, gemeinschaftlich insgeheim verfertigt und dann erst den Träger durchs Los bestimmt. Es erforderte sicherlich ein gut Stück Aufopferung, bis die des Nähens nicht allzu gewohnten Finger die Baumwollreste, die Ausschnittabfälle der Stickereien oder das widerstrebende Material der Zweige in der gewünschten Stärke und Dichtigkeit zur Form gestalteten. Noch schwieriger war wohl dies Nähen bei den Tannenzapfen und den erst zu durchbohrenden Gehäusen der im Rheinthale verbreiteten Weinbergschnecke. Sehr drollig wirkte die Verwendung der kleinen runden Preiszeichen auf den Tuchflicken des einen Fätzig, künstlerisch hübsch die Mütze des Tannzäpfernig, aus den leuchtend roten Beerenkapseln der Judenkirsche (Physalis) gebildet. Das Streben nach Volkstümlichem kam bei dem sonst modernen Clown in der Mütze und Maske zum Ausdruck. Als endlich der Wagen (früher wohl das Hauptstück des Fastnachtszuges) erschien, hiess es: „Die Zigeuner kommen“, trotzdem die Bemannung des Wagens von einem 'Buur' und dem 'Wiib' gebildet wurden. Der unansehnliche Planwagen machte der neuesten Zeit durch ein riesiges Plakat der amerikanischen Red-Starlinie eine Konzession. Ausser dem Wiib, das diesmal seine traditionellen derben Spässe unterliess, war noch eine weibliche Figur, d' Häxe, vorhanden. Sämtliche Teilnehmer schienen Gewicht darauf zu legen, sich möglichst unkenntlich zu machen, sei es durch Maske, sei es durch Vorziehen der Sträucher und Fetzen des Kostüms. Der Neuzeit wurde ihr Recht durch einen halbwüchsigen Jungen, der mit einem alten Staarkasten auf einem zum Dreibein gestalteten Ast und mit einem grossen Sackfetzen ausgerüstet, umherzog, um als Amateurphotograph der zahlreichen Kundschaft sofort mit seinen Bildern (alten Karten) aufzuwarten.



In buntem Durcheinander gings nun hinab zur Festwiese am Ufer der Lienz, wo das 'Eierwerfen' in der oben geschilderten Weise begann. Doch bald wandte sich das Interesse der Zuschauer ausschliesslich den Böggen zu, die mit allerlei Spässen sich und andere erheiterten, z. B. begann d' Häxe den sich totstellenden Fätzigs ein gut Teil ihres Gewandes abzuspinnen, bis der Doktor sie vertrieb und den Toten durch Anblasen (derbere frühere Mittel fielen aus) erweckte. Dazwischen schritt ernst und würdig der 'Herr Lehrer' (sonst ein ehrsamer Schuster) einher. Auf dem Festplatz schien übrigens der Pseudo-Herr Landjäger seinem wirklichen Kollegen das Amt ganz abgenommen zu haben. Freilich gabs auch keinen Anlass; doch schien es auf alter Übung zu beruhen.[1]) Als inzwischen die Eier ruhig wieder im Korb lagen, schien damit der Zeitpunkt zu der Rede des Pseudo-Lehrers gekommen, die im Stile der Kapuzinerpredigt im Wallenstein abgefasst war, sich aber der sonst in der Schweiz beliebten Neckereien enthielt, zu weiterem schien die Lese nicht mehr zu dienen. Ob wirklich das Verbot, welches T. Tobler erwähnt, hier so durchschlagend gewesen ist? Er sagt im Appenzellischen Sprachschatz S. 165: 'Eierleseta ist bei uns, wie jedes Spiel um Geld verboten'. Jedenfalls ist im benachbarten Sennwald noch der traditionelle Eierritt Sitte; zwei Eierleser müssen je hundert Eier auflesen, während zwei Reiter eine gewisse Strecke zurücklegen müssen. Also ein richtiger Wettkampf.

Nach der Predigt zerstreute sich alles, um sich viel später beim Klange der Harmonika und Fiedel zum Tanz zu vereinigen. Seltsamerweise haben hier in Rüti die Frauen ihre Volkstracht aufgegeben, während bei den Männern hier und da der alte Schnitt der Westen oder Jacken noch lebt. Das Hackbrett, das alte schöne Instrument, das in der Fastnachtszeit zum Tanz in ein oder dem andern Bauernhause gebraucht wird, sahen wir von einem ganz jungen Burschen spielen und erfreuten uns an der Ruhe und Würde der verhältnismässig wenigen Tanzenden, denen das rythmische Stampfen der Aufspielenden und Zuschauer noch energischer den Takt angab.

Acht Tage nach diesem Fest fand ein Tanz mit Trunk statt; doch kamen dabei nicht wie in dem aus Bern und der übrigen Schweiz bekannten 'Eiermahle' Eier zur Verwendung.

Berlin. Ida Hahn.

Die Klebern.

In den Einzelhöfen der salzburgischen Gebirgsbauern, insbesondere jener der vom Verkehre abseits gelegenen Thäler, findet man ein ganz eigenartiges Lärminstrument, welches in seiner primitiven Art und Verwendung sicher auf viele Jahrhunderte zurückreicht und aus einer Zeit stammt, woselbst der Gebrauch der metallenen Glocken in den deutschen Gauen noch unbekannt war.

Dieses Instrument heisst 'Klebern', soviel wie 'schwach, schwächlich, gebrechlich' bedeutend und nicht zu verwechseln mit 'kleppern' oder 'klappern'. Dasselbe ist heute bei den Brauern allerdings auch schon seltener geworden und nur dort noch anzutreffen, wo am Dachfirst des Wohnhauses keine sogen. 'Pressglocke' angebracht erscheint.

1) Wir erinnerten uns eines grossen Volksfestes unserer Heimat Lübeck, wo die Polizei trotz der nach Tausenden zählenden Teilnehmer des Festes während der $2\frac{1}{2}$ Tage übungsmässig nicht eher auf dem Festplatz erschien, als bis sie gerufen wurde; alle kleineren Störungen wurden durch die angesehene Korporation der 'Träger' geregelt.

Die Klebern ist aus einem Stücke trockenen Buchenholzes geschnitzt und mit für zwei Hände passenden Stiel versehen: ihr eigentlicher Körper innen der Länge nach ausgehöhlt, vielmehr durchbrochen, daher der Name und wodurch das Holz resonanzfähig gemacht ist. Am oberen Ende befindet sich mittels starken Lederriemens befestigt eine Kugel aus gleichem Holze, zumeist ein Wurzelknollen, der bei Auf- und Niederschwingen des Instrumentes an dessen Breitseiten anschlägt und so einen bedeutenden Lärm erzeugt. Nebenstehende Abbildung stellt die Klebern in einem Zehntel ihrer natürlichen Grösse dar. Ihre Gesamtlänge beträgt durchschnittlich 40—45 *cm*, ihre Breite meist 10 *cm*.



Mittels solcher Klebern, deren Ton in der ländlichen Umgebung Kilometer weit hörbar ist, werden die Genossen des bäuerlichen Gehöftes von der Arbeit in Feld und Wald zu den Mahlzeiten gerufen oder damit von sonstigen wichtigen Begebenheiten, Unglücksfällen u. dergl., welche die schleunige Rückkehr zum Hause nötig macht, in Kenntnis gesetzt. Auch während der Kar- oder 'stillen' Woche findet sie noch hier und da Verwendung, wo sie nicht durch die aus jüngerer Zeit stammende und kunstvoller hergestellte sogenannte 'Ratschen' verdrängt worden ist.

Salzburg. Gustav Zeller († 26. 4. 02).

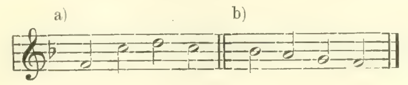
Zum deutschen Volksliede.

(Vgl. oben S. 101—105.)[1])

6. Der heimkehrende Soldat.

Die Ballade vom heimkehrenden Soldaten, der seine Frau mit einem anderen Manne verheiratet findet (Erk-Böhme, Liederhort No. 191), gehört zu denjenigen Volksliedern, deren Wanderungen durch verschiedene Länder sich mit einiger Sicherheit verfolgen lassen. Reinhold Köhler (Kleinere Schriften 3, 229) hat schon 1867 bemerkt, dass diese deutsche Ballade, die zuerst 1841 von Wilibald Walter (Sammlung deutscher Volkslieder S. 160) nach mündlicher Überlieferung aufgezeichnet ward, genau einer französischen entspricht, aber eine Entscheidung, welches von beiden Liedern das Original sei, nicht getroffen. Mir scheint die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass die Dichtung (wenigstens in der vor-

1) Zu der Melodie des Schäfflertanzes (oben S. 104, No. 5) erinnert mich Herr F. van Duyse in Gent freundlichst an die schon von W. Tappert (Wandernde Melodien 1890 S. 16f.) gelieferten Nachweise über die Verwendung dieser Weise in deutschen, tschechischen und polnischen Volksliedern. Aus Erk-Böhmes Liederhort gehören noch hierher 1, 422 No. 117e, 2 'Es wollt ein Mägdlein Wasser holn'; 2, 350 No. 527b 'Ich wollt ein Bäumchen steigen'; 2, 648 No. 851 'Hänsken sass im Schornstein'; 2, 760 No. 996 'Loot ons noch ens drenken'; 3, 36 No. 1091 'Es wollt einmal ein junger Knab' und No. 1093 'Mädel willst du zu mir ziehn'. Nach Tappert wäre die Melodie aus zwei ursprünglich getrennten Stücken entstanden, a) der Intonation des 5. Kirchentons und b) aus dem Accentus finalis:



liegenden Gestalt) unter dem Einflusse der napoleonischen Kriege in Frankreich entstand und von dort nach Belgien[1]), Italien[2]) und Deutschland[3]) drang.

Aus Deutschland aber wanderte sie weiter nach Dänemark und erhielt hier einen kriegerische Stimmung gegen Preussen atmenden Schluss. Eine neunstrophige Fassung zeichnete E. T. Kristensen 1870 in Jütland, leider ohne Melodie, auf und liess sie 1891 in seinen Jyske Folkeminder 11, 281 No. 131 'Soldatens Kone' (vgl. S. 350) drucken. Eine ältere und vollständigere Fassung kann ich aus einem Kopenhagener Druckblatte, das ich in Svend Grundtvigs Nachlass (Bd. 18) auf der Kopenhagener Bibliothek fand[4]), hier mitteilen:

No. 494. En ny Vise.

1. Soldaten han kommer fra Krigen hjem,
Hurra! :,:
'Soldat, hvorfra kommer du?
Dine Klæder er revne saaledes itu.'
Hurra! :,:

2. "O jeg kommer nu fra Krigen hjem,
Jeg haver tjent Kongen alt udi sex Aar.
See her er mit Pas og Afskeed derfor."

3. Soldaten gik i Eders Huus ind:
"Og hør, kjære Moder, har hun godt Øl?
Soldaten har Penge at betale med."

4. Soldaten sadte sig ved Bordet ned,
Begyndte at spise og drikke dertil,
Saa Konen begyndte at græde derved.

5. "Og hør, kjære Moder, hvorfor græder hun?
Græder hun for Øllet, som her nu staaer,
Og bange, hun ingen Penge skal faae?"

6. 'Nej, jeg græder ikke for Øllet, som staaer.
Jeg havde en Mand, som mig forlod;
Jeg syntes forsandt, han for mig stod.'

7. "Hvor kommer da disse smaa Børn fra?
Da jeg reiste bort, da var der kun to,
Og nu er der fire, det seer jeg nu."

8. 'Det var et falsk Brev, som mig bedrog,
Det viste mig din Død forsandt,
Derfor tog jeg mig en anden Mand.'

9. "Kom, lader os disse smaa Børn dele!
Den ældste Søn den tager jeg,
De andre tre beholde du.

10. "Vor Konge han haver erklæret Krig.
Adjeu baade Kone og Børn igjen!
Nu reiser jeg til Preussen hen.

11. "Og der vi nu til Preussen kom.
Hurra! :,:
Saa fik jeg mig en Kjortel blaae,
Din Søn han gjorde ligesaa."
Hurra! :,:

Hans Olsen, Soldat.

Faaes hos P. W. Tribler, Holmensgade 114.

7. Vom andern Land.

Über das schöne niederrheinische Lied des 15. Jahrhunderts 'Et yn ys neit alwege vastavent', das Arnim und Brentano als eine ergreifende Mahnung an die Vergänglichkeit alles Irdischen in Des Knaben Wunderhorn (1808 3, 183 = 1, 400 ed. Birlinger-Crecelius; bei Erk-Böhme, Liederhort No. 2172 nur drei Strophen mit

1) Terry et Chaumont, Recueil d'airs de cramignons et de chansons populaires à Liége 1889 p. 308. 549 (Bull. de la soc. liégeoise de litt. wallonne 2. série tome 5).

2) Nigra, Canti popolari del Piemonte 1888 No. 28.

3) Zu den bei Köhler verzeichneten Texten kommt noch Curt Müller, Deutsche Volksdichtung in der Oberlausitz (Progr. Löbau 1901) S. 73.

4) Dasselbe Doppeloktavblatt enthält noch als No. 495 ein siebenstrophiges Lied: 'Hvor skal jeg mig vende, hvem raader mit Bod'.

einer neueren Melodie) aufnahmen[1]), hat zuletzt Joh. Franck in der Zeitschrift für deutsches Altertum 45, 123 gehandelt und den Text der ältesten kölnischen Fassung (36 Strophen) veröffentlicht. Hierzu möchte ich noch ein Zeugnis für die Verbreitung des Liedes im 16. Jahrhundert nachtragen, das uns das anonym erschienene, aber wahrscheinlich von dem Magister Jakob Vielfeld aus Mainz herrührende 'Kartenloßbuch' (Strassburg, J. Kammerlander 1543) auf Bl. 24a darbietet:

Auff ein zeit hab ich einen kannt,
Der was der taube Ludwig genannt,
Ein weingartner zů Mentz herumb,
Den Schöffern dinstbar vmb vnd vmb,
Starck von leib, hort auch nit vast wol,
Was auch ein wenig narheyt vol.
Noch alß ihn ankam̄ der bitter todt,
Befalh er inn seiner grösten nott,
Im vff sein grab ein armen stein zů machen,
Darauff ein sack mit brot (nit solsts verlachen),
Darzů ein fläschelin mit wein,
Creützweiß zwen kerßt darüber sein.
'Wir faren inn ein ander land',
Das macht die oberschrifft bekannt.

8. Tanzlied aus Göttingen.

Wie man vor mehr als hundert Jahren, nach dem Erscheinen von Herders Volksliedern, vielfach noch über Volkspoesie dachte, zeigt der Aufsatz eines wohlmeinenden Menschenfreundes in der Berliner Zeitschrift 'Olla Potrida' 1789, 3. Stück, S. 40—45: 'Probe und Versuch zur Verbesserung eines Volkslieds der Kinder in dem Göttingschen Distrikt', aus dem ich nur einige Abschnitte herausheben will.[2])

„An warmen heitern, schönen Abenden pflegt sich die göttingische Jugend aus den geringern Ständen (die trotz der drückendsten Armuth, welche manchen Familien ganze Jahre hindurch oft nichts anders als Kartoffeln, auf mancherlei Art zubereitet, zur Nahrung erlaubt, dennoch eines der harmlosesten Völkchen unter der Sonne ist) mit Tänzen zu belustigen. Bei diesen Tänzen werden gewöhnlich Lieder gesungen, weil die Göttinger bei aller ihrer Fröhlichkeit nicht so viel Anlage zur Instrumentalmusik haben als die Basken, Spanier oder Harzbewohner, und ein Tanz ohne Sang und Klang ein Unding ist. Gewöhnlich sind dies Rundtänze, wobei denn das allbeliebte 'Morgen woll'n wir Haber mähen'[3]) angestimmt wird, ein Lied, das weder Sinn noch Zusammenhang hat und nur pflegt gesungen zu werden, wenn man müde ist, das Nachfolgende immer zu singen, gern abwechseln will mit den Liedern, und weil man beim Tanze Musik bedarf. Der folgende Tanz ist so beliebt bei den göttingischen Kindern als der Fandango bei den Spaniern; man wird nicht leicht an schönen Abenden über die Strasse gehn, dass eine oder die andere Kinderparthie sich nicht an diesem Tanze belustigen sollte.

„Die Touren des Tanzes sind 1. eine Allemande, 2. eine Art Dos a Dos; Knaben und Mädchen tanzen ihn unter einander, oft auch Mädchen allein, ob er gleich, wie die Verse zeigen, allerdings auch für Knaben bestimmt ist. Jedesmal tanzt ein Paar untereinander. Die Strophen zur Allemande singen beide Stimmen zusammen, die Strophen zum Dos a Dos eine allein. Jedes Paar tanzt das ganze

1) Sie schöpften ihren ins Nhd. übertragenen Text, in dem 12 von den 39 Strophen fortgelassen sind, aus einer Meininger Handschrift, die Meusel im Histor.-litt.-bibliographischen Magazin 7, 166 (1794) abgedruckt hatte. Andere Handschriften in Brüssel, Danzig, Köln, Lübeck, Oxford.

2) Angeregt ist er vermutlich durch einen Artikel über den vom Herzog Karl Eugen von Württemberg eingerichteten Schäfertanz in Heidenheim im zweiten Stücke desselben Jahrganges der Olla Potrida S. 58—61 und die weiter unten angeführte Bemerkung in Vossens Musenalmanach.

3) [Erk-Böhme, Liederhort No. 959. Böhme, Kinderlied 1897 S. 491f.]

Lied durch, und dann fängt ein andres wieder von vorn an, bis alle Paare ihr Theil bekommen haben. Eine Person wird von der andern zum Tanz aufgefordert und fordert hernach die auf, die neben ihr stand, bis die Reihe durchgetanzt ist. Ich will versuchen, die Melodie dieses Tanzes hier aufzuzeichnen, so gut ich es bei meinen wenigen Kenntnissen in der Musik kann; sie ist simpel und klingt ziemlich romantisch.

Allemande.

Knabe und Mädchen.



1. Jag mir mal das Schäflein aus der Weide,
Du, du bist meines Herzens Freude.

2. Gieb mir eine spanische Pistole,
Meinen Schatz den will ich wieder holen.

3. Gieb mir eine spanische Kourage,
Meinen Schatz den will ich nicht verlassen.



Dos a Dos.



Knabe.

Weil mir das Glücke blüht
In diesem Haine,
So soll die Kompagnie
Mir das bescheinen.
Mamsell, sie steht mir gar nicht an;
Sie ist zu hitzig,
Und ihre Redensart
Ist viel zu spitzig.

Mädchen.

Monsieur, man weiss ja wohl,
Was Sie da meinen.
Ich suche meine Lust
Und meine Freude.
Mit dir, o schönster Schatz,
Bleib ich verbunden
Weit mehr als tausend Jahr
Und tausend Stunden.

„Ähnliche Tänze findet man bei der Spanischen Jugend[2]), bei der Jugend des Schweizerlandes und in den südlichen Provinzen Frankreichs[3]). Man sollte sie nicht abkommen lassen, sondern nur den Inhalt der Verse verbessern, weil sie am besten im Stande sind, unschuldige Frölichkeit und Heiterkeit bei der Jugend zu unterhalten und sie über alle den Kummer zu erheben, den ihre armselige Lebensart und frühe Nahrungssorgen ihnen bereiten müssen."

Soweit der Göttinger Anonymus, dessen 'Verbesserung' mit Versen wie 'An der falben Leine flachen Strande Knüpfen wir der Freundschaft süsse Bande' so unvolksmässig wie möglich geraten und schwerlich von den Göttinger Kindern anders als auf Befehl gesungen worden ist. Die alten Tanzreime, die er zu verdrängen strebte, haben sich vielmehr fortgepflanzt und sind noch um 1850 von H. Pröhle in dem oberharzischen Bergdorfe Lerbach beim Johannistanze gehört und in der Zeitschrift für deutsche Mythologie 1, 82 (danach Böhme, Geschichte

1) [Diese Notenzeile enthält offenbar eine Lücke.]

2) Beretti's Reisen, deutsche Übersetzung, an mehreren Orten des ersten Theils.

3) Von Salis, Lied beim Rundetanz. Hamburgischer [Vossischer] Musen-Almanach 1789, S. 151: ['Solche abendliche Tänze à la ronde, mit Gesang begleitet, sieht man oft bei den Landleuten im Pays de Vaud und in einem Teile des südlichen Frankreichs.']

des Tanzes in Deutschland 1886 2, 201 und Erk-Böhme, Liederhort No. 970) veröffentlicht worden; vgl. Notholz, Wegenlieder etc. (Bückeburg 1901) S. 41. Sie beginnen hier: 'Jagt mir mal das Hirschlein aus der Weide' und schliessen an den vierten Vers der Göttinger Fassung eine andere Fortsetzung an:

Ei so komm doch her, mein Kind,
Weil ich dich jetzt wiederfind;
Denn du bist der Liebste mein,
Sollst auch immer bei mir sein.
Treue, treue liebe mich,
Aber nur beständig nicht!

Zu dem zweiten Teile ist eine Aufzeichnung bei Frischbier, Preussische Volksreime 1867 S. 162 zu vergleichen:

Weil mich das Glück fügt in diese Reihen,
So wird die Compagnie es mir verzeihen,
Dass ich so kühne bin, mich unterwinde,
Was ich am liebsten hab, allhier zu finden. (4 Str.)

Dazu Erk-Böhme, Liederhort No. 973 und Böhme, Kinderlied 1897 S. 485.

(Wird fortgesetzt.)

Berlin. Johannes Bolte.

Bons dies, Bock.

Vor etwa zwanzig Jahren diente bei meiner Mutter ein junges Landmädchen aus dem Dorfe Broomfield unweit Chelmsford. Uns Kinder zu belustigen, führte sie öfters eine Art Schatten- oder Puppenspiel auf. Sie wickelte beide Hände in die Zipfel ihrer Schürze, stellte sich zwischen Lampe und Wand und liess, indem sie die Hände bewegte, zwei artige Schattenmännlein auf ihrer Bühne erscheinen, den Schneider Mr. Jones und seinen Kunden Mr. Johnson. Mit höflichen, für Engländer sogar übertrieben höflichen Geberden begrüssten sie sich und fingen mit quiekender Stimme ihr Zwiegespräch[1]) an:

A. Good evening, Mr. Jones.
B. Good evening, Mr. Johnson.
A. I've come to see if you can make me a coat, waistcoat and trousers.
B. Oh yes, Sir.
A. When will they be ready?
B. On Saturday evening.
A. Good evening, Mr. Jones.
B. Good evening, Mr. Johnson.

Nach Verlauf der Woche geht die Handlung weiter:

A. Good evening, Mr. Jones.
B. Good evening, Mr. Johnson.
A. I've come to see if my coat, waistcoat and trousers are ready.
B. Oh Mr. Johnson, I'm so sorry, but I've been cuttin' an contrivin' an contrivin' and cuttin' and I've only got enough to make a coat and waistcoat.

Die Wiederholungen der folgenden Scenen können wir beiseit lassen. Mit unermüdlicher Geduld erscheint Johnson jeden Sonnabend, aber trotz aller Versuche, trotz aller Kunst kann der Schneider das erste Mal nur eine Weste, das zweite Mal nur einen Knopf versprechen. Wie der Kunde den fertigen Knopf holen will, hat er immer noch eine Ausrede:

Oh Mr. Johnson, I'm so sorry, but I gave it to the children to play with on the floor, and it slipped down a little hole, and I never see it no more.

1) [Derselbe Scherzdialog ward mir vor einigen Monaten mündlich von einer befreundeten englischen Dame mitgeteilt. J. B.]

Darauf schluchzt er und wimmert; Mr. Johnson, dem die Geduld endlich reisst, überfällt ihn, und mitten in einer sehr effektvollen Prügelei verschwinden die Figürchen.

Dass der Kunde das nötige Tuch selbst mitbringt, wird zwar nicht gesagt, geht aber aus der Handlung deutlich genug hervor. Zu bemerken sind auch die Spuren des Reims; der verwandte deutsche Dialog in Des Knaben Wunderhorn[1]) 'Rühre nicht Bock, denn es brennt' ist ebenfalls gereimt. Hier kann der diebische Schneider aus sieben Ellen Tuch zuerst den versprochenen Rock nicht machen, nachher weder Wams, Hosen, Strumpf, Handschuh, Däumling noch Gürtel. Der Kunde verschafft sich dann neues Tuch, und nur sein bald darauf folgender Tod schützt ihn vor Bankerott.

Wie schon Birlinger und Crecelius nachgewiesen haben[2]) ist die Quelle dieses Dialogs in dem fälschlich dem ostpreussischen Dichter Simon Dach zugeschriebenen 'Neu außgebutzten Kurtzweiligen Zeitvertreiber, zusammengetragen durch C. A. M. von W.' zu finden. Sie verweisen auf die fünfte Ausgabe 1700 S. 251; doch auch schon in der vierten vom Jahre 1685 steht der (in Prosa abgefasste) Dialog S. 249, während er in der ersten von 1666 noch fehlt. Die gereimte Fassung des Wunderhorns ist nach dieser Vorlage umgedichtet. Schon die Anmerkung der Herausgeber 'Aus der Zeit Simon Dachs' weist darauf hin; ausserdem ist die Übereinstimmung der Texte fast wörtlich, sowohl in der wiederholten Begrüssung Bons Dies und Dei grats wie in der Ordnung der Kleidungsstücke. Der Kunde ist aber hier nicht so geduldig und erträgt die Schwindelei nur, bis der Däumling nicht zu stande kommt; dann sagt er: „Du Spitzbart"; und dem Leser wird es überlassen zu glauben, dass er den Laden in gerechtem Zorn verlässt.

Noch eine wendische Fassung aus Kotten in der Ober-Lausitz[3]) ist mir bekannt. Mit Auslassung des Refrains 'Haj tirom tirom tirarara' und der Wiederholungen jeder zweiten Zeile lautet die deutsche Übersetzung:

1. Gegangen ist der Bursch zu Markt
Nach Spremberg in die Stadt.

2. Kauft sich zu einem Rocke Tuch,
Die Ell' ein Goldstück wert.

3. Gegangen ist nach Neide er
Zum Schneidermeister hin.

4. 'Wie kann ein Rock dies werden doch?
Der Kragen fehlt daran.'

5. "Wenn es ein Rock nicht werden kann,
So werd's ein Hosenpaar."

6. 'Wie kann ein Hosenpaar dies sein?
Der Deckel fehlt daran.'

7. "Wenn es ein Hosenpaar nicht wird,
So werd' ein Strumpf es doch."

8. 'Wie kann ein Strumpf es werden doch?
Die Ferse fehlt daran.'

9. "Wenn es kein Strumpf nicht werden kann,
So werd's ein Handschuh doch."

10. 'Wie kann's ein Handschuh werden doch?
Der Daumen fehlt daran.'

11. "Wenn es kein Handschuh werden kann,
So werd's dem Schatz ein Latz."

12. 'Wie kann es sein dem Schatz ein Latz?
Ein Zipfel fehlt daran.'

13. "Wenn's für den Schatz ein Latz nicht wird,
So werd's ein Flickfleck doch."

1) Erste Ausgabe 2, 347. — [Die Überschrift ist ein Citat aus A. W. von Schlegels (Werke 2, 11 V. 176) 1799 gedichteter Elegie 'Die Kunst der Griechen', das aus Aeschylos' Prometheus *πυρκαεύς* stammt (Fragm. 202 bei Nauck, Fragmenta tragicorum Graecorum).]

2) In ihrer Wunderhorn-Ausgabe 2, 699. [Aus dem Zeitvertreiber schöpft offenbar auch Aurbacher, Ein Büchlein für die Jugend 1834 S. 187.]

3) Haupt und Schmaler, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz (Grimma 1841) 1, 97.

14. 'Wie kann's ein Flickfleck werden doch?
Die Maus hat ihn verschleppt.'

15. "Das würd ich sagen nimmermehr,
Dass so die Maus verschleppt."

Alle vier Fassungen[1]) entstammen einer Periode, die der Ewigkeit näher verwandt war als unsre ungeduldige Gegenwart. Diese endlosen Wiederholungen fielen den damaligen Zuhörern nicht lästig; wollte man die Geschichte heute erzählen, so würde man dem Schicksal des Unseligen verfallen, der einer mir bekannten Familie den Dialog 'Zicklein, bist du noch nicht satt' in seiner ganzen Ausdehnung vortrug; noch spricht man mit Entsetzen von dem Abend. Was mich aber in erster Linie veranlasst, diese Geschichte 'à dormir debout' nochmals aufzutischen, ist die Anmerkung Haupts: „Ähnliches ausgeführter und vollständiger finden wir auch in deutschen Volksliedern, denen dieses wendische Lied entlehnt zu sein scheint." Mir ist nun kein einziges Volkslied bekannt, das diese Geschichte behandelt[2]); allein in der Hoffnung, dass die Leser dieser Zeitschrift ein solches nachweisen können, erlaube ich mir, sie auf das Schattenspiel aufmerksam zu machen.

London. M. Elizabeth Marriage.

Zu den beiden Volksliedern aus dem Geiselthal (XI, 459).

Von den zwei durch M. Adler mitgeteilten Volksliedern zeigt das erste, sonst nicht bekannte gut die sterile, poetisch wertlose Art, wie das Volk nach den Mustern ihm bekannter Mordgeschichten und mit Verwertung entlehnter Reimbruchstücke und Phrasen, wie üblicher Bilder neue Unglücksfälle, die sein Interesse erregen, zu besingen weiss. Das zweite der Lieder ist gewandter gefertigt und hat wohl eher einen Fachmann, der sich auf die poetische Verwertung von Mordgeschichten verstand, zum Verfasser. Oder sollte es Wahrheit sein, was mich zweifelhaft dünkt dass der Mörder hier zugleich auch der Dichter ist?

Dieses Lied ist auch in ein paar andern Fassungen bekannt. Ich habe es in den von C. Köhler und mir herausgegebenen Volksliedern von der Mosel und Saar in einer gekürzten Form als No. 265 veröffentlicht [K], und C. Voretzsch hat dann in der Recension dieses Buches (Zeitschr. f. d. Phil. 30, 257, Anm. 1) auf eine in seinem Besitz befindliche Gestalt, die er im Sommer 1890 aus dem Liederbuch eines dem Inf.-Reg. Fürst Leopold von Anhalt-Dessau (1. Magdeburg. No. 26) angehörigen Musketiers aufgezeichnet hatte, hingewiesen, wo das Lied 17 Strophen zählt [V]. Voretzsch' Freundlichkeit hat mir das Lied in einer Abschrift zugänglich gemacht: auch hier in Erfurt lokalisiert, die Mordthat in der Augustastrasse, die Verwarnung des Gefangenen in der Stadthauptwache und auf dem 'Berg', auch hier nennt der Mörder sich und seine Geliebte; diese übereinstimmend 'Luise Hagemann', sich etwas abweichend 'Carl Christian Necke'. Durch die Güte des verstorbenen Alexander Treichel ist mir aus Westpreussen eine weitere Fassung [T] bekannt geworden, die ich hier zum Abdruck bringe:

1) [Dazu kommt eine dänische Variante bei E. T. Kristensen, Danske Dyrefabler og Kjæderemser 1896 S. 222 No. 591 'God Dag, Per'.]

2) [Vielleicht dachte Haupt an Häufungslieder wie das vom wunderlichen Kittel (Erk-Böhme, Liederhort 3, 533; Böhme, Kinderlied 1897 S. 267) oder den Scherzdialog von dem beim Tischler bestellten Pustrohr, das schliesslich keine der verlangten Eigenschaften aufweist und überhaupt kein Pustrohr ist.]

1. Wir sassen beid' am Fenster,
Das Licht war ausgebrannt,
Ihr Herzchen hört ich schlagen,
Sie drückte mir die Hand.

2. Ich hab sie treu geliebet
Drei Jahr' mit grosser Freud
Und keine Stund betrübet;
Sie war an meiner Seit'.

3. Da ward ich ihr entrissen,
Zu dienen dem Vaterland.
Sie schwur mir unter Küssen,
Mich zu lieben im fremden Land.

4. Und als nun in dem fremden Land
Ich ihrer oft gedacht,
Da hat sie ihr Herz einem andern
Als Liebsten zugesagt.

5. Das Schicksal aber wollte,
Ich sollt' sie wiedersehn,
Und zum Manöver musst ich ziehn,
Zurück nach Erfurt hin.

6. Hier hab ich sie gesehen
In einem Gastwirtshaus,
Gegen mich aber stellte sie sich blöde
Und ging zur Thür hinaus,

7. Das hat mich sehr gekränket,
Ich fasste den Entschluss,
Ihr Leben sollte sich ändern (l. enden)
Von mir durch einen Schuss.

8. Ich hab sie abgewartet
Wohl in der Angerstrass,
Es war um die zwölfte Stunde,
Ich wurde bleich und blass.

9. Da kam sie angegangen,
Blutrot war ihr Gesicht.
Ich legte an mit Bangen,
Aber zittern that sie nicht.

10. Getroffen sank sie nieder,
Getroffen in die Brust.
Sie wollte noch etwas sprechen,
Aber nichts war ihr bewusst.

11. Da wurd ich arretieret
— — — — — — — —
Zum Richtplatz hingeführet,
Den Berg hinabgesaust.

Die Anfangsstrophe der preussischen Fassung entstammt wohl sicher der Kunstpoesie, obgleich ich das Gedicht, dem sie entlehnt ist, bisher nicht nachzuweisen vermag. Es hat den Sänger nicht gestört, dass der Inhalt dieser Verse zu den ganzen folgenden Situationen nicht stimmte. Allenfalls könnte, falls sie wirklich der ursprünglichen Version angehörten, eine Strophenversetzung eingetreten sein und die Verse würden dann vor Str. 3 der Adlerschen Fassung [A] gehören.

Die Veranlassung zur Trennung ist in K der 'Kampf fürs Vaterland', während T, wie auch ähnlich AV, nur von dem 'Dienst fürs Vaterland' spricht, der den Liebhaber 'ins fremde Land' (KT) geführt habe, dadurch wieder nach Art der Volkslieder etwas Konkretes statt des farblosen 'jedes Land' (AV) einführend. In T Str. 4 die Gegensätze der Flatterhaftigkeit und treuen Liebe stärker herausgearbeitet, um den Kardinalpunkt, wie es im Volkslied üblich, durch Wiederholungen und unmittelbare Kontraste zu betonen. In KT, und auch von den früheren Gestalten von V vorausgesetzt, nur der Tod des Mädchens gewollt (Über die verderbte Lesart von V: 'Mein Leben sollte enden Von ihr durch einen Schuss' siehe unten). Die Ortsangaben differieren: AV Augustastrasse, K Wilhelmsplatz, T Angerstrasse; KT haben sicherlich hier andre ihnen bekannte Lokalitäten eingeschoben. K giebt in Anklang an Vorstellungen von Gespensterliedern: 'Da schlug die zwölfte Stunde Und sie ward leichenblass', während in AVT nur die zwölfte Stunde formelhaft ist. In Str. 10 von T die beliebte Wiederholung und starktonige Stellung besonders accentuierter Worte oder Wortgruppen eingeführt, während AVK das Ursprüngliche bieten. Aus dem 'Berg' von AV[1]) macht K konkreter 'Kolberg', während T gleich

1) Natürlich ist auch für den lokalkundigen Verfasser (und wohl AV) auch 'Berg', nicht ein beliebiger Berg, sondern der Berg, ein Eigenname. — A unrichtig 'den Berg hinabgeführt', V 'zum Berg hinaufgeführet'. Voretzsch bezieht dies, in einer brieflichen Mitteilung an mich, auf den Petersberg in Erfurt, wo sich eine Kaserne befindet.

den Richtplatz und den blutigen Abschluss des Ganzen giebt, ohne sich irgendwie deutlicher auszudrücken. K schildert dann noch unsäglich prosaisch und bieder die Strafe, die der Verbrecher durch lebenslängliche Einschliessung im Zuchthaus erleidet, während A nur leise andeutend den sühnenden Tod des Mörders vorklingen lässt. V hat am Schluss eine Erweiterung, die wohl, worauf formale Beobachtungen hindeuten, in dieser Fassung eine Zerdehnung ist. Doch mag das beliebte Motiv der Sehnsucht, durch 'Kameraden' zu sterben, dem Original angehören. AV stehen dem Original weit näher als die andern, am meisten ist K abgeschliffen und durch die Einführung beliebter Motive und Wendungen umgestaltet. Auf einzelnes will ich kurz hinweisen, soweit es nicht schon oben erörtert ist.

In KT zwei neue Eingangsstrophen, beide aus andern Liedern entlehnt. Die Liebe dauert AV zwei Jahre, in T drei Jahr (Dreizahl formelhaft! Vergl. V Str. 3 'drei und ein halbes Jahr'), in K 'ein ganzes volles Jahr' (formelhaft). K setzt für die Wendung 'zum Dienst fürs Vaterland' ein 'zum Kampf fürs Vaterland' (vergl. oben), eine Phrase, die sich von selbst darbot, obwohl sie in die Situation des Ganzen nicht passt. Wie so oft können wir hier beobachten, wie beliebte Wendungen gebraucht werden, falls sie an der Einzelstelle nicht stören, wenn sie auch zum Ganzen nicht stimmen: der Singende geht im Moment auf und sieht bei kleinen Differenzen nicht voraus. Der Liebhaber kommt zum Mädchen auf Urlaub K (trotzdem er im Kampf fürs Vaterland ist!), zum Manöver T, zur Landwehrübung AV. Das letztere (Reserve- oder Landwehrübung) ist das Richtige, und eine Plusstrophe, die V bietet, wird auch dem Original nicht gefehlt haben:

5. Ich reist nach meiner Heimat,	Doch wollt es nicht gelingen,
Vergessen wollt ich sie,	Dacht jede Stund an ihr (!).

In K schneidet er von ihrem Haupte das 'blondgelockte Haar' (formelhaft!), während AV (T fehlt das Ganze) von dem 'Lockenhaar auf ihrem schönen Haupte' sprechen. Das Weglassen von 'schön' nur natürlich, weil derartige indifferente allgemeine Epitheta, sofern sie nicht Epitheta ornantia sind, bei solchen speciellen Erwähnungen nicht beliebt sind. In K die genaue Einzelbegründung des Mordanschlages zum Teil entfallen und die kausale Fügung durch einen Ausruf (Str. 5) ersetzt. K hat A Str. 5 und 6 in eine zusammengezogen, die Beziehung auf Erfurt getilgt und beliebte Flickwörter eingeschoben:

Ich fuhr zu ihr in Urlaub	Sie aber stellt sich blöde
Wohl in ein Gastwirtshaus,	Und will zur Thür hinaus. (Str. 4.)

Diese Zusammenziehung ist aus einer Gestalt, wie sie in T Str. 5 und 6 vorliegt, am leichtesten zu begreifen: das zweimalige Vorkommen von 'gesehen', sowohl Str. 5 wie Str. 6 begünstigte das Vorausnehmen der zweiten Stelle und veranlasste dann vorwirkend die weitere Umgestaltung. Es ist dies ein Vorgang, den wir ausserordentlich häufig beobachten können.

Durch eine ähnliche Verschiebung (Prolepsis) ist die falsche Lesart V Str. 8 entstanden, die ich oben erwähnte:

Das hat mich sehr gekränket,	Mein Leben sollte enden
Ich fasste den Entschluss,	Von ihr durch einen Schuss.

Adler ändert Str. 11: 'Wie glücklich war die Stunde Die ich so oft beweint', das 'war' in 'wär'. V liest:

Ich wollte gerne sprechen (lies: sterben)	Unglücklich ward die Stunde,
Mit ihr so ganz vereint.	Die ich so oft beweint,

wo 'ward die' infolge der Aufnahme durchs Ohr wohl nur 'war die' entstanden ist. Ursprünglich scheint an dieser Stelle A mit seiner Antithese. Der hier auftretende

Wunsch gemeinsam mit der Geliebten zu sterben hat in A auf Str. 7 zurückgewirkt und wird nun dort schon laut, während, was wohl ursprünglich ist, hier alle drei andern Versionen nur den Mord des Mädchens geplant sein lassen.

So sehen wir, wie selbst bei einem ganz jungen Liede schon die Macht der Überlieferung kräftig die originale Gestalt geändert hat und wie wir selbst hier in einem erzählenden Liede und einer der jüngsten Zeit angehörigen Dichtung trotz der teilweise dem Original sehr nahestehenden Überlieferung den ursprünglichen Wortlaut vielfach nicht mehr wiederherzustellen vermögen.

Basel (Schweiz). John Meier.

Eine Predigtparodie.

Aus dem Munde des siebzigjährigen holsteinischen Arbeiters Schröder in Stocksee (südlich vom Plöner See) zeichnete Herr Prof. Dr. W. Wisser in Eutin (jetzt in Oldenburg) folgende Scherzrede auf, die von jenem fliessend hochdeutsch hergesagt ward:

'Hört, meine vielgeliebten und zusammengestifteten, mit Schiebkarren zusammengeschobenen, schafsledernen Freunde! Unser heutiges Evangelium finden wir aufgezeichnet im siebenten Buch Mosis, wo die Worte also lauten: Von einer Hochzeit zu Kana in Galiläa. Da brachten sie einen Toten heraus, der war stumm. Sie wollten ihm zu essen geben von dem Fleisch eines Gichtbrüchigen. Er wollte aber nicht, sondern setzte sich auf einen Stein und ritt davon. Und als sie 13 Tage und 14 Stunden geritten, kamen sie auf einen hohen Berg, von demselbigen viel Volks herabkam. Diese führten lauter gekochte Krebse mit sich. Es begab sich auch, dass der König dahin reisen wollte, nämlich von dem Bullenwinkel nach dem Kalwerstall. Und die Kuh krähte zum erstenmale . . . . Wider wêt ik ne.'

Das Stück, zu dem unsre Leser vielleicht gedruckte oder im Volksmunde lebende Seitenstücke[1]) nachweisen können, erinnert weniger an die noch heut umlaufenden Kinderpredigten[2]) als an die älteren Lügenmärchen und Quodlibets[3]); durch die dreiste Verwendung von Stellen aus den biblischen Evangelien aber stellt es sich noch näher zu den ausgelassenen lateinischen Parodien, die mittelalterliche Vaganten vom Evangelien- und Messtexte verfassten.[4]) Ein, soviel ich

1) [Erst während der Korrektur stosse ich auf eine alte Variante, betitelt 'Das vorgelesene Evangelium', im Vade Mecum für lustige Leute Bd. 1 (Berlin 1767 und 1774), No. 264: „Der Schulmeister in einem Dorfe verlas das Evangelium von der Hochzeit zu Cana. Indem er nun anfing, so kam einer zur Kirchthüre herein, und der Zugwind schlug ihm einige Blätter nacheinander um, dass er irre ward. Er wollte aber nicht stecken bleiben, sondern las immer fort: Und es war eine Hochzeit zu Cana in Galiläa, und die Mutter Jesu war da — und siehe, da trug man einen Todten heraus — der war stumm — und es begab sich, dass sie ihm vorlegten ein Stück von einem gebratenen — Gichtbrüchigen — und er wollte nicht davon trinken — er setzte sich dann auf einen Stein — und ritte davon."]

2) Böhme, Kinderlied und Kinderspiel 1897 S. 306f.

3) Uhland, Schriften 3, 233—237. Müller-Fraureuth, Die deutschen Lügendichtungen 1881 S. 11f. Bolte, Ztschr. f. dtsch. Altertum 36, 150. 296. 306. — Bisher unbeachtet ist eine auch für die Lügenwetten der Märchen (Müller-Fraureuth S. 86) wichtige Notiz des Augsburger Chronisten Clemens Sender über ein am 18. Juli 1509 gefeiertes Schützenfest: 'man hat umb ainen hanen gelogen, und der die grösten lugin hat than, der hat den hanen gewunen' (Chroniken der deutschen Städte 23, 124. Welser-Werlich, Chronica der Reichs-Statt Augspurg 1595 2, 271).

4) Carmina burana ed. Schmeller 1847 S. 22. 248. Wright-Halliwell, Reliquiae antiquae 2, 58. 208 (1843). Hubatsch, Die lateinischen Vagantenlieder 1870 S. 78f.

weiss, noch nicht bekanntes Fragment eines solchen biblischen Quodlibets steht in der 1492 entstandenen Handschrift 112 der Leipziger Stadtbibliothek[1]) auf Bl. 4a bis 4b und mag hier folgen:

. . . super quam nullus hominum sedebat, nisi circum quadraginta quatuor milia ex omni nacione, que sub celo est. Et osculans eam dixit: 'Quid adhoc egemus testibus!' Et facti sunt amici Herodes et Pilatus in die illa. Intrante autem in domum cuiusdam principis Phariseorum sabbato manducare panem, et invenit eos dormientes pre timore percussoque latere Petri excitavit eum dicens: 'Surge, comede; grandis enim tibi restat via.' Et invenit subcinericium panem ad caput suum et ait: 'Quid hoc inter tantos! Multum enim epulari et gaudere oportet, quia filius meus perierat et inventus est.' Comedit ergo et bibit volumen illud, et iucundum est in ore eius, tamquam cera liquescens in medio ventris sui. Et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus ab hora sexta ad horam nonam, et circa horam nonam exclamavit voce magna dicens: 'Saule, Saule, quid me persequeris!' Et ait Nabuchodonosor: 'Pacienciam habe in me, et omnia reddam tibi.' Et dicens ad eum: 'Quid fecisti? Ego et pater tuus dolentes querebamus te.' Et respondit dicens: 'Nonne ex denario diurno convenisti mecum?' Et vox de celo facta est dicens: 'Nichil tibi et iusto illi. Tolle grabatum tuum et ambula, quia maledicta terra, que non novit legem.' Ideo dicit Galienus in evangelio: 'Legem pone michi, domine!' Nonne duo passeres veniunt adipondio? Aut quid de vestimentis solliciti sitis? Et extraxerunt eum de cisterna per capillos capitis sui, apertisque oculis nichil videbat. Ad manus autem illum trahentes introduxerunt in lacum leonum, et coxit pulmentum deditque patri suo dicens: 'Vade et amplius noli peccare!' Et amplius non vidit eum eunuchus. Et sic . . .[2])

Berlin. J. Bolte.

Das Ungenannt.

A. E. Schönbach führt in seiner lehrreichen Abhandlung 'Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mittelalters' (diese Zeitschrift 12, 12) aus Thomas von Haselbach auch das ungenant auf: „item incantatio contra opilationem vulgariter ungenant, ubi dicitur: Ungenant was der schönist man, so in dy welt ye gewan" und verweist auf Ducange VI, 49; darnach wäre wohl 'das vngenant' als zauberhafter Nestelknopf (s. mein Krankheitsnamenbuch 286b und 901b) = Ligatura neonymphorum zu deuten, d. h. als ein malum infandum (l. eod. 441a: Ungenannt 2).

1) Naumann, Catalogus librorum ms. in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis 1838 S. 34.

2) In derselben Leipziger Handschrift Bl. 3a ist auch eine aus biblischen Phrasen frevelhaft zusammengesetzte Erzählung von der Bestrafung eines buhlerischen Mönches bruchstückweise erhalten: . . . pulcritudinem femine tue.' Cui hospes dixit: 'In libro scriptum est: Si pes tuus scandalizaverit te, abscide eum et proice eum abs te!' Monachus autem ait: 'Non michi, sed tibi.' Rursus unus ex ministris ait: 'Abscidatur ei unum de retro penden[tibu]s, ut fiat homo iustus et timens deum.' Cui hospes dixit: 'Recte iudicasti'. Et apprehendentes eum et absciderunt ei testiculos, et monachus clamavit voce magna et dixit: 'Argentum et aurum non est michi; sed id, quod habeo, tibi do.' Et apprehendens virum ex ministris et dedit ei alapam. Qui ait: 'Non sic, impie, non sic; sed reddam tibi talionem.' Et percussit eum vehementer dicens: 'Amice, non feci tibi iniuriam. Tolle, quod tuum est, et vade et confirma fratres tuos, ne bibant calicem, quem tu bibisti!' Et percussit eum in posteriora dorsi et obprobrium sempiternum dedit illi. Tunc monachus abiit plorando et ululando testiculos suos et per aliam viam est reversus in claustrum suum etc.

Die weibliche Sterilität wurde im 14.—15. Jahrh. allerdings auch mit 'Bestopfung' (l. cod. 690a) bezeichnet, was der oppilatio entsprechen würde; es ist also nicht unwahrscheinlich, dass mit jenem 'Ungenannt' die zauberhaft veranlasste Sterilitas s. Impotentia gemeint und dieses Leiden mit dem sonderbaren Verse besprochen wurde. Im übrigen ist Ungenannt = Erysipelas, Phlegmone, auch Schön, Röte, Überröte, Rotlauf genannt; bei Pferden ist es = Rotz, Rotzsucht, Rotzwurm. Ausser den in meinem Krankheitsnamenbuche (S. 441a, 911a) angeführten Belegstellen wäre noch hier zu ergänzen: (13. Jahrh.) mit derselben (Knoblauch-) Salben heilet man die blâsin vngenannt vñ swlst (Wiener Sitzungsber. 71. 539) = Rotlaufblase; (14. Jahrh.) den vngenanten (ein durch Besprechungen behandelter Krankheitswurm, Alemannia Zeitschrift 1882, 227); (1544) sawgallen syge gut fur den ungenannten (Archiv f. Schweiz. Volkskunde III, 218); (1609) allerley Ungenannte oder Würm = Pferdewurm (Rotz; Uffenbach, Von den Kranckheiten und Gebrechen der Pferde II, 29. 33); (18. Jahrh.) von dem Bößen vnd Schlaffenden Ungnambten (Alemannia 1882, 110), schlafender Wurm, latenter Rotz; (Allgäu) Ungamt = Überröte (Reiser, Sagen II, 438). Da solche als 'ungenannt' bezeichneten Krankheiten von besonderem volksmedizinischem Interesse sind, so möge es erlaubt sein, obige Ergänzungen zu liefern. M. Höfler.

Die Flutsagen

des Altertums und der Naturvölker hat Dr. M. Winternitz in Prag in den Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien Bd. 31 (1901) S. 305—333 einer erneuten Prüfung unterzogen, dabei zu Resultaten gelangend, die von den Usenerschen (Die Flutsagen, Bonn 1899) abweichen.

Er giebt zunächst eine Liste der ihm bekannten Flutsagen (mehr als achtzig Nummern)[1], klassifiziert und analysiert sie. Eine semitische Flutsage, zeigt sich ihm, hat auf die der Inder, Perser, Griechen eingewirkt. Einfluss der biblischen Sage begegnet in Indien, Melanesien, Amerika (bei Indianern, Mexikanern, Peruanern u. s. w.), minder sicher in Polynesien, und ist auf christliche Missionare zurückzuführen. Entweder entstanden dadurch erst die Flutsagen dieser Völker oder es wurden danach ältere, einheimische Flutberichte umgebildet. Auch in den zigeunerischen, skandinavischen, keltischen, litauischen Sagen zeigt sich Einfluss der Bibel. Die hebräische Flutsage ihrerseits ist von der babylonischen abgeleitet.

Nicht bei allen Völkern existieren Flutsagen. Sie gehen auch nicht alle auf ein und dasselbe urzeitliche oder historische Ereignis zurück. Sie sind weder mythologisch zu erklären, so dass der Gerettete ein Licht- oder Sonnengott wäre, noch aus alljährlich wiederkehrenden Überschwemmungen. Vielmehr entstanden durch sporadische ausserordentliche Fluten Lokalsagen, die dann zu kosmogonischen Sintflutsagen umgeschaffen wurden. M. Rr.

Japanische Frauennamen.

Es dürfte den Lesern unsrer Zeitschrift von Interesse sein, in Kürze auf die Ergebnisse hingewiesen zu werden, die das gelehrte Mitglied unsres Vereins, Herr Prof. Rud. Lange aus 794 von ihm gesammelten und analysierten Frauennamen aus Tokyo und Umgegend gewonnen hat.[2] Wegen der verschiedenen Schriftarten

1) Nachträge von Dr. R. Lasch, Bd. 32 (1902), S. [26]—[28].

2) Vgl. die Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang IV—V, Abt. I Ostasiatische Studien (Berlin 1901—2) S. 197—245 und 1—28.

ist ihre Lesung selbst für einen Japaner schwierig und in gewissen Fällen unsicher.

Mädchen wie Knaben erhalten nur einen Zunamen, der aber nicht vor, sondern hinter den Familiennamen gesetzt wird. Dagegen wird er, wie bei uns, auf dem Standesamt eingetragen. Erteilt wird er bei einem Familienfest am 7. Tage nach der Geburt, gewöhnlich durch die Eltern, bisweilen durch einen nahestehenden Verwandten oder Freund. Etwa drei Wochen später wird das Kind der Schutzgottheit des Geburtsortes im Tempel präsentiert. Die Zahl der Frauennamen dürfte grösser sein als bei uns. Seltene und altertümliche Namen findet man hauptsächlich in den Adelsfamilien, was deutschen Verhältnissen einigermassen entspricht. Wiederholung eines in der Familie vorkommenden Namens findet nur statt, wenn die ältere Trägerin verstorben ist; Benennung nach andern berühmten Frauen ist sehr selten. Häufig aber klingt ein Bestandteil des väterlichen Rufnamens in dem der Tochter wieder, bisweilen ein Teil des Familiennamens. Die Namen sind Simplicia oder Composita, die meisten zweisilbig und japanisch, doch gebraucht man auch einsilbige chinesische; dreisilbige sind altertümlich und elegant, sie werden aber mitunter um die letzte Silbe gekürzt. Vier- und mehrsilbige Namen treten in der Litteratur auf und in den sehr poetischen Benennungen, die den Freudenmädchen neu gegeben werden. Den Geisha, Künstlerinnen, Hofdamen legt man ebenfalls neue Rufnamen bei, gelegentlich den Dienstmädchen. 'Rein' und für Köchinnen 'Pfanne' sind bei ihnen beliebt, also Namen scherzhafter Art, zu denen man auch die Zunamen 'Anfang, Mitte, Schluss, Endlich oder Mit Mühe' rechnen kann. Sie finden sich zum Teil, gleichwie etliche andere Mädchennamen, auch bei Knaben und verdanken ihre Entstehung besonderen Umständen. Derlei sinnvolle Namen schöpft der Japaner öfters. Sie sind uns so begreiflich, wie die vielen Baum-, Blumen- (keine Rosa!) und Pflanzennamen, während gewisse Tiernamen für Töchter (Tiger, Drache, Elephant, Kranich, Karpfen u. s. w.) uns erst durch ihren Zusammenhang mit der alten Zeitrechnung oder ihre symbolische Bedeutung erträglich werden. Eine umfängliche Gruppe kann man als Lokalnamen bezeichnen, die ursprünglich, wenn auch jetzt keineswegs mehr in allen Fällen, die Herkunft oder den Zusammenhang mit einem Orte mögen angedeutet haben — denn einige davon sind noch Orts- und Familiennamen. Aber auch Vergleiche und Wünsche mögen bisweilen darin liegen, wie z. B. in den Compositis Lotus-Bucht (oder Strom), Juwel-Bucht, Ruhig-Bucht, Chrysanthemum-Feld, Ehre-Feld, Fülle-Feld. Nicht selten begegnet 'langgestreckter Fuss des Berges' als zweiter Teil. Unter den mannigfachen Benennungen nach Gegenständen des täglichen Lebens kann ich mir 'dreifüssiges Gefäss, Ring am Gebiss des Pferdes, Ware' kaum verständlich machen. Dunkelblau, grün, Purpurfarbe werden für Frauennamen verwendet, schwarz und weiss nur als Hundenamen. Zahlen und Zeitbestimmungen in den Namen (sehr häufig 'Generation' als zweiter Teil) erklären sich leicht, ebenso die oft benutzten Abstracta, Adjectiva, Verba Wahrheit, Treue, Freude; rein, echt, üppig wie Pflanzen; nähen, sticken, weben, duften, durchdringen mit dem Verstand u. s. w. Hier treffen wir auch auf 'Tapferkeit, tapfer', also die Beziehung zum Kampf, die in den alten germanischen Frauennamen die Regel bildet. In der Anrede werden ehrende Vor- und Nachsilben gebraucht und Kosenamen, die die letzte Silbe verlieren und dafür die Endung chan erhalten, mangeln nicht.

M. Rr.

Bücheranzeigen.

Neuere Arbeiten zur slavischen Volkskunde.

Die Rührigkeit auf dem Gebiete der slavischen Volkskunde ist eine so ausserordentliche, als gälte es lange Versäumtes, unersetzlichem Verluste Entgegengehendes im letzten Augenblicke noch zu erhalten, so dass ein gewissenhafter Berichterstatter in Verlegenheit gerät, ob und wie er dem hereinflutenden Stoffe gerecht werden kann; unwillkürlich muss er sich immer kürzer fassen.

Erleichtert wird ihm jetzt seine Arbeit durch zwei bibliographische Publikationen, welche endlich, im 20. Jahrhunderte, eine wirkliche Übersicht der einschlägigen Litteratur vermitteln: eine russische und eine böhmische. Die Redaktion der 'Izwéstija' (Berichte), welche von der Abteilung für russische Sprache und Litteratur bei der Akademie der Wissenschaften in Petersburg herausgegeben werden, publiziert jetzt alljährlich eine 'systematische Übersicht aller in Zeitschriften erschienenen Aufsätze, Recensionen und Notizen' zur Slavistik; das dem Jahre 1900 geltende erste Heft (XVI und 115 S.) ist nach den Völkern und innerhalb derselben nach den Rubriken: Linguistik, Litteratur, Ethnographie, Geschichte, Biographien und Nekrologe geordnet; die Aufeinanderfolge der Volksgruppen ist folgende: allgemein slavische Abteilung; kirchenslavisch; polabisch, baltische Slaven, Kaschuben (letztere sind hierher verschlagen und von den Polen, zu denen sie gehören, getrennt dank einer Marotte Herrn Baudouins de Courtenay, der samt Ramult u. a. ein selbständiges Kaschubisch glücklich entdeckt hat); Polen; Lausitzer Serben; Böhmen; Slovaken; Slovenen; Serbochorvaten; makedonische Slaven (ein zwischen die Serben und Bulgaren geworfener Erisapfel mit der Aufschrift 'dem Stärkeren'; die Petersburger Herren haben sich geschickt aus der Klemme gezogen, um sich mit niemandem zu überwerfen; hätten sie nur denselben Takt auch oben bei den Kaschuben bewiesen); Bulgaren; nichtslavische, mit der Slavenwelt zusammenhängende Völker und Staaten (Magyaren, Albanesen, Rumänen). Die Zusammenstellungen sind genau und reichlich; diese Leistung des praktischen Panslavismus lässt uns eine energische Fortsetzung wünschen.

Eine noch viel reichhaltigere Bibliographie haben die Prager Professoren Niederle, Pastrnek, Polívka und Zubatý geliefert im Věstník slovanské filologie a starožitností (Anzeiger für slavische Philologie und Altertumskunde, erster Jahrgang, Prag 1901. 262 S. 8°), der mit Unterstützung der Petersburger und Prager Akademien und des österreichischen Unterrichtsministeriums erschienen ist. Das 'Archiv für slavische Philologie' mag noch so stattliche und zahlreiche Recensionen bringen, den immer reicheren Stoff kann es niemals bewältigen; daher ist der Věstník freudigst zu begrüssen. Er bringt nicht bloss Büchertitel mit deutscher Übersetzung, sondern fügt auch kurze Analysen des Inhaltes oder Auszüge aus Fachrecensionen hinzu; manche Recensionen, z. B. ausführliche archäologische sind ganz deutsch geschrieben, so die einer Arbeit über die wichtige und reichhaltige Nekropole von Dobšic der Latène-Periode, für welche Periode in Böhmen Zweiteilung statt der sonstigen Dreiteilung erwiesen wird. Dieser Věstník ist im Grunde eine erweiterte Fortführung des früher von Niederle allein herausgegebenen Anzeigers für slavische Altertumskunde. An 140 Zeitschriften, ungerechnet selbstständige Werke oder Broschüren, sind ausgebeutet worden; die Rubrik 'Ethnographie' allein umfasst 829 Nummern. Die Rubriken sind folgende: I. A. Sammel-

werke und Fachzeitschriften, B. Bibliographie, C. Biographisches; II. Sprachkunde (allgemeine, indoeuropäische, slavische u. s. w. — Dialektisches, Texte u. dergl.); III. Geschichte der slavischen Litteraturen bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts; IV. Ethnographie (darin auch Mythologie, z. B. Germanische Elemente im slavischen Mythus und Brauch, von Karłowicz u. a.); V. Altertümer; VI. Baltische (litauische u. s. w.) Philologie; innerhalb der Rubriken nach den einzelnen Völkern. So ist für jeden Forscher auf dem einschlägigen Gebiet ein unentbehrliches, sehr verlässliches Hilfsmittel geschaffen; die vier Redaktoren sind hierbei von anderen slavischen Gelehrten unterstützt worden; dieser wissenschaftliche Panslavismus, diese Durchbrechung nationaler Isolierungen, das Flüssigmachen oft vergebens aufgespeicherten, weil ganz unzugänglichen und unbekannten Stoffes kann nicht warm genug empfohlen werden. Ich möchte als Nörgler von Beruf nur die Wiederholung mancher Nummern rügen.

Wir gehen zur Altertumskunde über und nennen nur zwei grössere Publikationen. Der als Archäologe und Prähistoriker rühmlichst bekannte Prager Professor Dr. L. Niederle giebt eine 'Slavische Altertumskunde' heraus, von der das erste Heft abgeschlossen vorliegt (Slovanské Starožitnosti, Prag 1902, 205 S. gr. 8⁰, mit Karten). Es ist dem Andenken Šafaříks, des Rivalen von Zeuss, gewidmet. Die fünf Kapitel umfassen 'Ursitze der Slaven, Ursprung der Slaven, Anfänge ihrer Entwicklung, die Angaben der Alten über ihre Länder, die ersten Berichte über die Venedi'; das vierte Kapitel ist gekürzt aus einer selbständigen Arbeit des Verfassers 'Die Angaben des Altertums über osteuropäische Geographie' u. s. w. (Prag 1899, 125 S. gr. 8⁰. Böhmisch). Der Verfasser modifiziert nur wenig seine im Jahre 1896 über den 'Ursprung der Slaven' (böhmisch) vorgetragene Theorie; er beharrt bei der Bekämpfung der Annahme eines besonderen slavokeltischen Typus im Gegensatze zum germanischen, die nur durch Nichtberücksichtigung des alten slavischen Materials entstehen konnte und sich nur auf die modernen Verhältnisse stützte; er verharrt bei der Annahme, dass der slavische und germanische Typus einerlei Ursprunges sind, obwohl er sich einzelner Schwierigkeiten, namentlich des Auseinanderklaffens der alten und neuen Verhältnisse bewusst bleibt. Er ist kein Philologe und daher bei Namendeutungen auf seine Vorgänger angewiesen; der Name der Wenden ist unslavisch, keltischen Ursprunges, die Germanen haben ihn von den Kelten erhalten, als sie die Kelten von der Mittel- und Oberelbe, wo Slaven und Kelten zusammentreffen konnten (?), wegdrängten. Der Verfasser geht überall ausserordentlich behutsam vor; er sucht allen Erscheinungen gleichmässig auf den Grund zu kommen, obwohl ihn seine unphilologische Ausrüstung etwas behindert. Sein Werk wird ein bleibender Gewinn für die slavische Prähistorie sein. Die Darstellung ist populär gehalten, etwas breit.

Ein Russe, A. L. Pogodin (Aus der Geschichte slavischer Umsiedelungen. Russisch, Petersburg 1901, IV und 167 S. 8⁰), behandelt die verzwicktesten Fragen dieser Prähistorie in einzelnen Aufsätzen. Auch er wird zur Klärung der Gegensätze beitragen; freilich wird dabei manches sowohl von seinen eigenen, wie von den entgegenstehenden Meinungen fallen müssen. Müllenhoffs Standpunkt ist entschieden nicht mehr zu halten; die Annahme der Weichsel als einer wirklichen, stätigen, uralten Grenze zwischen Germanen und Slaven ist absolut falsch; Ptolemäus wie einen dummen Jungen zu behandeln, weil er die Ostsee einen slavischen (wendischen) Meerbusen nennt, seine 'Welten' (Wilzen d. i. Slaven) völlig willkürlich zu Litauern (Letwai aus Weltai) zu machen, geht nicht mehr an. Ist es erlaubt, mit alten Zeugnissen so umzuspringen, dann werfen wir sie lieber gleich

über Bord: sie sind ja dann nur die wächserne Nase, die jeder nach seinem Belieben drehen kann. Pogodin ist Philologe und verwertet mit Vorliebe epigraphisches Material (z. B. südrussisches), sieht sich auch ausserhalb Europas bei den asiatischen Türken u. s. w. um und geht durchaus nicht behutsam zu Werke; man kann ihm ohne weiteres falsche Etymologien nachweisen. Aber er denkt selbständig und schreibt anregend. Ich bestreite ihm u. a., dass der Name des Totenmahls des Attila bei Jordanes: 'stravam super tumulum eius quam appellant ipsi (Hunni) ingenti commessatione concelebrant' ebenso gut aus dem slavischen strava wie aus dem gotischen straujan erklärt werden könne. Nur die erste Ableitung ist möglich; denn Jordanes war doch Gote und hätte ein gotisches Wort nicht für ein hunnisches ausgegeben. Strawa hiess bei den Polen noch im 15. Jahrhundert nur das Totenmahl und ist erst im 16. durch stypa = Totenmahl ersetzt worden, während es selbst die Bedeutung 'Zehrung' angenommen hat. Das blosse Faktum des Erklingens slavischer Worte im 4.—5. Jahrhundert an der unteren Theiss wirft alle Voraussetzungen der 'Deutschen Altertumskunde' um, soweit sie sich auf Alter und Grenzen der Slaven in Europa beziehen.

In diesem Zusammenhange seien die Ortsnamenforschungen von P. Kühnel erwähnt, der seit über zwanzig Jahren die slavodeutschen Gebiete, Mecklenburg, Oberlausitz und jetzt das Lüneburgische Wendland behandelt, die Orts- und Flurnamen aus Urkunden und Katastermappen zusammenstellt und dem Forscher ein sehr reiches Material bringt, das nur an Ort und Stelle zu ermitteln ist. Diese Seite seiner Arbeit ist über alles Lob erhaben. Weniger freilich befriedigt die Erklärung und Deutung der slavischen Namen selbst: es fehlt dem Verfasser der weite Blick, das divinatorische Talent, das sichere Sprachgefühl; viel zu viel sieht er für slavisch an; im Slavischen selbst hält er sich allzu ängstlich an enge Regeln, z. B. bei Luchow und der Luzie weist er die allein richtigen Erklärungen ab, weil sie den 'notwendigen' Nasal entbehren u. dgl. m. Trotz dieser Ausstellungen stehe ich nicht an, seine Arbeiten als bahnbrechend zu bezeichnen; die jüngst erschienene behandelt 'die slavischen Orts- und Flurnamen im Lüneburgischen' (I. Teil, Hannover 1902, 170 S. aus der Ztschr. d. Histor. Vereins f. Niedersachsen); und ich betone ausdrücklich, dass der Verein sich glücklich schätzen muss, seinen Mitgliedern einen solchen Beitrag zur Vaterlandskunde bieten zu können.

Von Publikationen innerhalb der Einzelgebiete seien zuerst die polnischen berücksichtigt. Besondere Beachtung wegen reichen volkskundlichen Materials (Häuserbau, Kleidung, Dorfbräuche) verdient Zygmunt Glogers Illustrierte altpolnische Encyklopädie: bisher zwei starke Bände, A—K (Warschau 1900 und 1901). Der Verfasser, ein unermüdlicher Sammler, hat in langsamer stetiger Erweiterung von kürzeren Umrissen aus das umfangreiche Werk unternommen und führt es rasch vorwärts; der bildliche Teil ist reich und bringt alles Erdenkliche, von Töpfersachen, Erntekränzen, Bauernhütten am Bug, Fischereigeräten, historischen Bäumen, Glockentürmen, Prunkgemächern altpolnischer Häuser bis zum Porträt des letzten cymbelschlagenden Juden in Warschau, Helmen der piastischen Fürsten und Visitenkarten oder Theaterzetteln des 18. Jahrhunderts. Der Text lässt an Reichhaltigkeit und Genauigkeit nichts zu wünschen übrig; für meinen Geschmack sind nur die Rechtsverhältnisse des alten Polen etwas allzu breit dargestellt.

Die polnische Volkssprache aller Gegenden war bisher immer nur monographisch behandelt worden und eine Übersicht des unendlich zersplitterten Materials einfach unmöglich. Es ist das grosse Verdienst von Dr. Jan Karłowicz, jetzt ein Dialektwörterbuch herausgegeben zu haben (Słownik gwar polskich, Bd. I, 454 S., A—E; Bd. II, F—K, 552 S. Lex. 8° doppelspaltig, Krakau 1900 und 1901),

das das gesamte Material (bis 1890) zusammenfasst, alle Belege bietet und schon durch das blosse Nebeneinanderstellen derselben oft die gewünschte Erklärung liefert. Derselbe redigiert mit zwei anderen Warschauer Gelehrten, Kryński und Niedźwiedzki, das neue grosse polnische Wörterbuch, das unter allen Wörterbüchern der Welt den grössten Rekord der Billigkeit, Fülle, Genauigkeit und Kürze erreicht hat (Słownik języka polskiego, Warschau, seit 1898, bisher zehn Hefte, A—K. Jedes Heft von 160 Seiten Lex. 8⁰, doppelspaltig, sehr eng gedruckt, kostet eine Mark). So sind mit einem mächtigen Anlauf die bis unlängst gerade bei den Polen sehr vernachlässigten lexikographischen Arbeiten ganz ausserordentlich gefördert worden.

Von den Publikationen der Krakauer Akademie sei besonders der 5. Band der 'Anthropologisch-archäologischen und ethnographischen Materialien' erwähnt (1901), weil er für die schlesische Volkskunde den bisher reichsten und wichtigsten Beitrag enthält: polnische Texte in Vers und Prosa, Märchen, Hochzeitsbitterreden und dergl. aus den Kreisen Leobschütz, Ratibor, Oppeln u. s. w., gesammelt von dem verstorbenen Linguisten L. Malinowski, herausgegeben aus seinen Papieren von R. Zawiliński (264 S. 8⁰, in phonetischer Aufzeichnung). Der erste Teil dieser Materialien, aus Österreichisch-Schlesien, war im 4. Bande erschienen. Der 5. Band enthält ausserdem anthropologisch-archäologische Aufsätze, Charakteristiken der masovischen Dorfbevölkerung (im Gouvernement Plozk), litauischer und polnischer Hünengräber. Die 'Materialien und Arbeiten der linguistischen Kommission der Akademie' (I. 1901) enthalten hauptsächlich dialektologisches Material, neben Texten aus verschiedenen Gegenden eine erste moderne polnische Phonetik u. a.

Die polnische Archäologie und Prähistorie hat auch ausserhalb der Akademie ein besonderes Organ, den von E. Majewski in Warschau herausgegebenen 'Swiatowit'[1]. Derselbe ist bereits bis zum dritten Jahrgang gediehen (1901, 254 S. gr. 8⁰ mit vielen Illustrationen und 16 Tafeln) und gewinnt immer erheblichere Bedeutung. Sein Hauptteil ist jetzt mit originalen Arbeiten, Berichten über Gräberfunde, Beschreibungen prähistorischer Bronzen, Skelette und dergl., systematischen Durchforschungen ganzer Kreise ausgefüllt; im ungleich kleineren figurieren Übersetzungen (Virchows Vortrag auf dem Anthropologenkongress in Halle 1900 und dergl. mehr). Der deutsche Archäologe und Prähistoriker wird schon durch die trefflich ausgeführten Tafeln mit Abbildungen aller wichtigeren Funde für eine Durchblätterung dieser Publikation reichlich belohnt.

Derselben unermüdlichen Thätigkeit E. Majewskis verdanken wir die Leitung der Wisła, die eben den 15. Jahrgang (796 S. 1901) abgeschlossen hat. Sie erscheint nunmehr in zweimonatlichen Heften, glänzend ausgestattet, mit Illustrationen, namentlich nach Momentaufnahmen von allerlei Typen, Vollbildern und eingedruckten Holzschnitten (Bauten und Teile von Bauten). Der Band enthält Auszüge fremder Arbeiten (Rhamm, über den slavischen Speicherbau; Plehn, Geschichte des Kreises Strassburg, Westpr.; Král, Moderne Richtungen mythologischer Forschungen u. a.), Anzeigen (auch der Zeitschr. f. Volkskunde, der Mélusine), volkskundliche Beiträge aller Art: Melodien und Lieder, Hochzeitsbräuche, Märchen, Sagen, topographische Namen und deren Deutungen, Zauberformeln, Volksmedizin u. s. w. Besonders sei hervorgehoben der kurze, aber inhaltreiche Artikel von

1) Swiatowit, die russische Verballhornung eines rügenschen Götzen, als Titel einer polnischen Publikation gemahnt an den Turmbau zu Babel. Auch geniesst das aus dem Zbrucz 1848 herausgezogene 'Idol' kaum verdiente Ehren; diese kumanische oder petschenegische Grabsäule gewährt nicht nur den Titel der polnischen Zeitschrift, sondern figuriert auch auf dem Umschlagdeckel der Niederleschen Altertumskunde, wogegen ich energisch protestieren möchte.

Góra über die Bilderverkäufer von Skulsk, die bis tief nach Russland früher eigenen Schund, heute Fabrikware dem Volke aufschwatzen, eventuell auch das Bild des Kaisers auf einem Schimmel als St. Martin verkaufen. Ihr Kauderwelsch ist in Form eines Wörterbüchleins mitgeteilt, das schwer zu beschaffen war, weil die ochfeśnicy, wie sie sich selber nennen (statt obraźnicy von obraz = Bild) nicht leicht zu Mitteilungen der Art zu bewegen sind; ein neuer Beitrag zur Gaunersprache mit einigen allbekannten Worten (mikry klein d. i. mikerig, μικρός, klawy hübsch, sumer Brot u. s. w.) und einigen neuen; Beiträge zur böhmischen Gaunersprache (hantýrka) brachte der 'Lid' (Puchmayers 'Hantyrka' von 1821 und eine moderne Sammlung von Juda, die mit jener älteren stark übereinstimmt), sowie der Lemberger 'Lud' (Zur Lemberger Gaunersprache, Kumać, von Jaworskij). Sonst wären zu nennen des Herausgebers Studie über die Rolle der Bienen im polnischen Volksglauben; Studien über polnische Schildbürgerstreiche, die den deutschen nachgeahmt sind; über Zunftspiele (und deren heutige, meist grundfalsch verstandene, an angeblich historische Fakta, Tatareneinfälle u. dgl. angelehnte Überbleibsel); Sprichwörter der Rabbiner mit ausführlichen Erläuterungen; über jüdisch-christliche Apokryphen u. s. w. Ausserdem Schilderungen von Land und Leuten bei den Lebakaschuben, Masuren; eine anthropologische Arbeit über die europäischen Rassen und ihr geschichtliches Verhältnis von Dr. Olechnowicz (noch unvollendet) u. s. w. Für reichliche Abwechslung und Belehrung ist somit hinlänglich gesorgt.

Der Lemberger Lud (Volk) hält sich nicht minder wacker; der 7. Band ist eben abgeschlossen (340 S.). Der Inhalt ist weniger mannigfaltig, als in der Wisła; es fehlt der Illustrationsschmuck (bis auf einige Tafeln), aber das Gebotene, meist Originalabhandlungen, bereichert ganz erheblich die polnische Volkskunde. So die Arbeit von dem früh verstorbenen, ausserordentlich begabten Dr. Gumplowicz über die alten historischen und nationalen Verhältnisse in der Zips; der eingehende Beitrag über die Huzulen, Land und Leute, von Sznajder; Gustawicz, über Sagen und Sitten von Iwonicz (Badeort) und Umgebung; Dr. Krček, Beiträge zum Sprichwörterlexikon u. dergl. Schon oben wurde das Verzeichnis der Diebssprache von Jaworskij erwähnt; J. konnte das von Góra nicht mehr vergleichen, und doch ist es ganz auffallend, wie sehr die Sprache des fahrenden Volkes in Lemberg und die im Norden, am Goplosee, an der preussisch-russischen Grenze übereinstimmt: z. B. kimać schlafen (angeblich aus κοιμάω), żywrać sprechen (siwrać verstehen Góra, sprechen und verstehen sind identisch, lembergisch kumać sprechen, in der böhmischen Hantyrka koumat verstehen u. s. w.), łopuchy Stiefeln, gawruk mit Ableitungen Herr (gabrych ebenso Góra, vielleicht auch desselben karyga Mädchen, karyżka Tochter?), gudłaj Jude, kanioła Mütze u. s. w. Die Worte dringen sogar in die höhere Umgangssprache ein; morowy fesch ist aus dem Diebsjargon (wacker, klug) hereingekommen. Besonders hervorgehoben sei die Arbeit von dem bekannten Ethnographen Dr. Ciszewski über den atalykat, eine heute im Kaukasus noch eingebürgerte Institution, eine Art künstlicher Verwandtschaft zwischen einem Kinde, das stets aus dem Elternhause des Fürsten oder Grossen entfernt wird, und seinem Pflegevater. Ciszewski weist die Existenz der Sitte weit ausserhalb des Kaukasus bis zu den Kelten Galliens und Schottlands nach.

Hier sei mir gestattet, auch meine 'Geschichte der polnischen Litteratur' zu nennen (Leipzig 1901, 628 S. 8°), weil sie in deutscher Sprache ein Bild nationalen Lebens, wie sich dieses in der Litteratur ausprägt, zu zeichnen versuchte; einiges berührt direkt deutsche Stoffe, z. B. den Eulenspiegel, der in Polen eine ungleich

lebensvollere, entwicklungsfähigere Rolle spielt als auf seinem Urboden: des Unflätigen sich entäussernd wird er im 17. Jahrhundert der berufenste Vertreter bürgerlicher Satire überhaupt. Das Buch ist übrigens nur ein Glied eines grösseren Unternehmens, das die Litteraturen des Ostens überhaupt umfasst.

Von den Polen gehen wir zu ihren nächsten Nachbarn, den Kleinrussen, über. Der kleine Stamm, dessen Hauptmasse in Russland jede nationale Entwicklung oder auch nur Bethätigung unmöglich gemacht ist, hält sich zähe, trotzdem in Galizien selbst eine tiefe Spaltung feindliche Brüder trennt. Die einen, die vom 'ukrainischen' Ševčenkoverein, pflegen das heimische Idiom als Litteratursprache; die anderen, die von der Galickorusskaja Matica (Galizischrussischer Verein) wollen von dem Volksidiom nichts wissen und schreiben ein mehr oder minder reines Russisch. Schon Alphabet und Orthographie, dort phonetisch, hier die russische graždanka mit ihrem veralteten Wust und schwerfälligen Manieren, klaffen völlig auseinander und trennen die rührigeren, zahlreicheren, begabteren 'Jungen' von den 'Alten', die sich erst jetzt aus ihrem Schlummer erheben und mit ihrem Sbornik (Sammelschrift) gegen den Zbirnyk der anderen in wissenschaftlich-litterarische Schranken treten. Sie zählen zu ihren Mitarbeitern auch russische Gelehrte, z. B. Iljinskij, mit dessen etymologischen Untersuchungen ich mich nicht befreunden kann, und Filevič, dessen natürlich ablehnende Analyse der 'Theorie von den beiden russischen Nationalitäten' mich ebensowenig überzeugt hat; dann Lavrov, dessen Aufsatz über die Verdienste des russischen Byzantinisten Vasiljevskij wohl orientiert. Auch hier kommt jenes strava zur Besprechung, das der parteiische, unwissenschaftliche Ilovajsky zur Stütze seiner Theorie von den Hunnen = Slaven verwertet hatte. Unter den heimischen Mitarbeitern ragt besonders St. Jaworskij hervor, dessen wir schon oben gedachten. Er bringt volkskundliches Material zusammen und analysiert z. B. die Verbreitung einer Sage: ein grosser Verbrecher findet Gnade vor Gottes Augen, weil er ein scheinbar noch grösseres Verbrechen begeht, um damit die Verletzung heiligster Rechte zu ahnden, hier, unter den Kleinrussen aus der Zeit der Herrenfrohne, weil er den Vogt tötet, der selbst die Verstorbenen auf dem Friedhofe aus ihrer Ruhe zur Arbeit aufjagen wollte. Oder er stellt die ursprüngliche Redaktion der kleinrussischen Weihnachtslieder fest, die Golovacky einst herausgegeben und vielfach eigenmächtig verändert hatte; hierbei ergiebt sich, dass der polnische Dichter Pol Mitaufzeichner dieser schönen Lieder war und dass gerade die wertvollste 'Koljadka', die in jeder slavischen Mythologie als vollgültiger Beweis alter dualistischer Weltanschauung paradiert, allein auf der Aufzeichnung dieses Polen beruht). Von diesem Sbornik sind bisher drei Hefte (Lemberg 1901) erschienen, die in einen wissenschaftlichen und einen belletristischen Teil (natürlich auch mit Maksim Gorkij) zerfallen.

Ungleich thätiger, mit bewundernswürdiger Energie, auch wissenschaftlich tüchtiger geschult, treten die Jungruthenen auf: der Historiker Hruševskij, die Litterarhistoriker Kolessa und Studinskij, der ausserordentlich begabte Ethnograph, Litterarhistoriker und Belletrist Dr. J. Franko, der jeder modernen Litteratur zur Zier gereichen könnte, der Ethnograph Hnatjuk, der unermüdliche Pavłyk, Biograph und Herausgeber der Schriften M. Dragomanovs u. a. Wir sehen hier natürlich ab von den historischen und litterarhistorischen Publikationen, den zahl- und umfangreichen des Ševčenkovereins, der Pflanzstätte einer kleinrussischen Akademie, die bereits über ein eigenes Heim, Bibliothek, Druckerei verfügt, und berücksichtigen nur die ethnographischen. An erster Stelle sei die Herausgabe eines grossen Sprichwörterlexikons durch J. Franko (Hałyćkoruśki narodni

prypovidky, 1901) genannt. Es erschien das erste Heft, S. 1—200, No. 1—2926; solcher Hefte sind zehn in Aussicht genommen. Franko wählte das System Adalbergs (Vereinfachung von Wanders System), doch ist seine Art des alphabetischen Aneinanderreihens und Herausnehmens der Stichwörter noch besser und natürlicher. Er bringt mit einzelnen Nummern auch Varianten; ich möchte auch noch anderes, was selbständige Nummern trägt, lieber unter die Varianten einreihen. Wichtig ist, dass jedes einzelne Sprichwort auch wirklich erklärt wird, dass der Herausgeber mehrfach offen gesteht, die Beziehung oder Bedeutung des Sprichwortes sei ihm unklar; ich weiss, wie oft ich mich bei anderen Sammlungen geärgert habe, dass ich den Sinn, der dem Herausgeber offenbar klar war, nicht herausbekam; freilich stellte sich meist heraus, dass der Herausgeber hierin noch viel dümmer war als ich. Franko bezeichnet alles klar und deutlich; ja ich möchte fragen, ob des Guten nicht zu viel geschehen ist, ob die Erklärungen mitunter nicht hätten gekürzt werden sollen. Desto dankbarer sind wir für Mitteilung von Schwänken u. dgl., mit denen das Volk selbst seine Sprichwörter begleitet und erläutert. Es werden viele Parallelen gegeben, namentlich aus Wander, aber näher hätte es gelegen, stets auf die polnischen Parallelen zu verweisen. Wenn z. B. für 'Haare' die Redensart 'Gottes Strohdach' angeführt wird, so ist dies nur eine jener zahllosen komischen Metaphern des altadligen polnischen Stiles, die schon im Jahre 1625 alt war. Doch das sind Kleinigkeiten gegen das grosse Verdienst des Herausgebers im Sammeln und Erklären des gewaltigen Stoffes.

Von anderen Arbeiten seien genannt der zweite Teil der Monographie über die Huzulen von Prof. Wl. Szukewicz, deren ersten wir bereits in der vorigen Übersicht (X, 344) erwähnt haben; dieselbe Fülle der Illustrationen und dieselbe Reichhaltigkeit und Genauigkeit des Textes (Huculszczyna, Lemberg 1901, S. 145—318). Er enthält den ersten Band abschliessend die häuslichen Beschäftigungen und das Leben auf den Triften, in den Wäldern, Fischerei u. dgl., sowie das Hausgewerbe, die Lederschnitzarbeiten und dergl. Es ist dies der 4. Band der 'Ethnologischen Materialien'; der 3. (1900, 182 S. und Zugaben, mit französischen Sommaires u. dgl.) enthält als Hauptstück Schilderung der Hochzeitsbräuche vom Czernigowschen platten Lande, der häuslichen Weberei, des Holzfällens und Bearbeitens, endlich archäologischer Funde aus dem Kiewschen. Die 'Ethnographische Sammlung', deren 10. Band eben die 'Sprichwörter' beginnt, brachte in ihrem 9. auf 283 Seiten volkskundliche Materialien Hnatjuks aus ungarischruthenischen Komitaten (Zips, Szarosz, Zemplin), sowie Lieder, 430 Nummern, aus dem Bačbodroger Komitat, alles mit Parallelen aus kleinrussischen, polnischen u. a. Sammlungen; die beiden vorausgegangenen Bände, No. 3 und 4 der ganzen Reihe, hatten Prosaerzählungen und Märchen derselben Gegend geboten. Wl. Hnatjuk hat dies alles selbst gesammelt und die slavische Volkskunde gerade um Sachen aus ganz vergessenen Gegenden und Stämmen bereichert. Band 7 und 8 hatten Galizische Märchen (aus Dorf Berlin bei Brody) und Novellen (Schwänke) der Sammlung Rozdolskijs mit Parallelangaben von Franko gebracht, die sich weniger durch die Kunst ihrer Erzähler als durch die skrupulöse Treue der Niederschrift auszeichneten. Anderes, gesammelte Schriften des verstorbenen M. Dragomanov, zwei Bände, Beiträge zur ukrainischen Volks- und Litteraturkunde, vergleichende Studien zur Geschichte des Epos, der wandernden Stoffe bis zu türkischen Anekdoten im Ukrainischen herab, der Sprichwörter, der Liedertexte und ihrer Verderbnis u. s. w. müssen wir übergehen.

Unter den Publikationen der Agramer Akademie nennen wir den Zbornik (Sammelschrift) für Volksleben und Sitten der Südslaven, der jetzt bis zum 6. Bande

gediehen ist. Die Publikation hält sich strenge in dem Rahmen des Titels: sie bringt jetzt fast nur Schilderungen des Volkslebens (teilweise mit Illustrationen) aus den verschiedensten, hauptsächlich dalmatinisch-chorvatischen Gegenden. So bringen der 5. und 6. Band ausschliesslich Rohmaterial von der Insel Veglia (Krk) aus Serbien u. s. w.; der interessanteste Beitrag bleibt der von J. Zovko über Volksglauben aus Bosnien, in prächtig-launiger, volkstümlicher Darstellung gehalten, ein wahrer Fund für Linguisten und Ethnographen zugleich; besonders fällt die starke Betonung des osmanischen Elementes in Sprache und Anschauungen auf.

An die Spitze der böhmischen Publikationen ist der herrlichen Ausstattung wegen das 'Slovensko' (Slovakei) zu stellen, die Prämie der Prager Künstlerressource für 1901 (212 S. gr. 4⁰ mit Musikbeilagen). Auch wer kein Wort slavisch versteht, wird an dem gediegenen Bilderschmuck des Werkes volle Befriedigung finden. Die wunderbaren landschaftlichen Bilder, von dem ersten 'Hussitenfriedhof' an, einer vollendeten Kunstleistung, zu den folgenden aus dem Zipserland und Waagthal, zu ihren Burgruinen, Tatraseen, Bauerngehöften, Städtebildern u. s. w., die Volkstypen, die Stickmuster, die Schnitzereien und Gerätschaften u. s w. gewähren eine Augenweide und erheben sich durch ihren Kunstwert hoch über das Niveau ethnographischer Illustrationen. Der Text ist von einer Reihe der berufensten Forscher Pastrnek, Vlček (der jetzt eine böhmische Litteraturgeschichte in deutscher Sprache herausgeben wird und zugleich an dem Abschluss eines gleichen nur grösseren Werkes in böhmischer Sprache arbeitet), Niederle u. s. w. verfasst: sie behandeln summarisch, wahrheitsgetreu und in anziehender Form alle Seiten der Slovakei, von ihrem Landschaftsbilde an bis zu den konfessionellen Verhältnissen, von der Urgeschichte des Landes bis zu den Melodien seiner Volkslieder (eine stattliche Musikbeilage ist in einer Mappe beigeheftet). Es ist eine künstlerische, litterarische und ethnographische Leistung ersten Ranges: schon die typographische Ausstattung (von der Prager Akt.-Ges. Union) macht sie zu einer Sehenswürdigkeit.

Die Prager Akademie der Wissenschaften publiziert ausserordentlich viel. In ihrem Auftrag giebt Dr. Žíbrt die 'Bibliographie böhmischer Geschichte' heraus, bisher zwei stattliche Bände von unerschöpflicher Fülle und musterhafter Ausführlichkeit und Genauigkeit; die von der Krakauer Akademie herausgegebene 'Bibliographie der polnischen Geschichte', unter Leitung von Prof. Finkel, bisher 1141 doppelspaltige Seiten Lex. 8⁰, engsten Druckes, ist unendlich knapper gehalten. Ferner ist zu nennen der wie alle übrigen Publikationen der Prager Akademie, typographisch musterhaft ausgestattete Äsop: Jana Albína Ezopovy Fabule a Brantovy Rozprávky herausgegeben von Prof. Antonín Truhlář (Prag 1901, LXII und 417 S. Lex. 8⁰). Die Böhmen hatten 1488 eine Übersetzung des Steinhövelschen Äsop gedruckt, doch hat sich davon nur das sogen. Strahover Fragment (zwei Blätter kl. 4⁰) erhalten, das im Facsimile beigegeben ist; darauf übersetzte Albín den lateinischen Äsop Brants, vielfach auf das griechische Original selbst zurückgreifend. Das einzige erhaltene Exemplar der ersten Auflage, die 1557 zu Prostejow in Mähren erschien, hat nun Truhlář unter Wiederholung ihrer Holzschnitte in etwas verkleinertem Format abgedruckt und in seiner mustergültigen Einleitung alles Nötige über Übersetzer, Auflagen u. dergl. erschöpft. Ich hätte nur weniges zu berichtigen: S. XVI müht sich der Verfasser vergebens ab, zu erraten, wer unter dem Doligamus Steinhövels zu verstehen sei: es ist aber das seit Leyser wohlbekannte Gedicht des Adolphus de fraude mulierum gemeint, das seit jeher den Titel Doliganus (Doligamus = dem das Heiraten Kummer bereitet) führte und sogar auf der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert Schullektüre war. Ebenso-

wenig 'wunderlich' ist die Übersetzung des 'Tigertiers' mit zubr (S. XLVI), welches eigentlich = ζόμπρος Auerochs ist; denn es war die konstante mittelalterliche Entsprechung nach dem Grundsatze, fremde Namen durch einheimische um jeden Preis, auch aufs blosse Geratewohl zu ersetzen, so wurde der onager der Psalmen zu los eig. Elentier u. s. w. Von solchen Kleinigkeiten abgesehen, ist die Ausgabe von Truhlář geradezu als eine musterhafte zu bezeichnen. Ich erwähne zugleich, dass ich gleichzeitig die polnischen Äsopübersetzungen für die Publikationen der Krakauer Akademie bearbeitet habe. Ein Bernhard aus Lublin, ein Protestant vor Luther, der um 1516 aufs schärfste das katholische Dogma bekämpfte und schon damals viel weiter ging als Luther nachher, hat den Steinhövelschen Äsop und eine Auswahl aus des Johannes von Capua Directorium vitae, d. i. den Stephanit und Ichnilat, in polnische kurze Reimpaare gebracht, die nur in einem späten verballhornten Drucke von 1578 erhalten sind.

Von ethnographischen Publikationen sei zuerst der Český Lid genannt, der unter Zíbrts umsichtiger Leitung beim 11. Bande angelangt ist. Er erscheint jetzt statt in 6 Zweimonatsheften in 10 monatlichen Heften; sonst hat er die wechselnde Fülle seines Stoffes, den reichen Bilderschmuck, die unübertroffene Vielseitigkeit seines Inhaltes beibehalten. Von chronikalischen und archivalischen Aufzeichnungen des Mittelalters und der neueren Zeit an bis zu modernen Tänzen und Liedern, Erzeugnissen der Hausindustrie, dialektischen Aufzeichnungen (die von Slavičínský sind geradezu berühmt geworden durch die Originalität von Form und Inhalt) umfasst er alles, was sich auf das materielle und geistige Leben des böhmischen Volkes bezieht. Ich brauchte nur den Inhalt des Januarheftes 1902 auszuschreiben, um den deutschen Leser von der Fülle des Gebotenen zu überzeugen; statt die Titel zu übersetzen, will ich lieber den kurzen, aber warm empfundenen Nachruf hervorheben, den Zíbrt dem Andenken Karl Weinholds gewidmet hat, und angeben, dass er seine 1901 unterbrochene 'Übersicht der kulturhistorischen und ethnographischen Litteratur', die von seiner staunenswerten Belesenheit wie von seiner unermüdlichen Arbeitskraft gleiches Zeugnis ablegt, wieder aufgenommen hat; doch scheint er dieselbe jetzt mehr auf das ausschliesslich böhmische Gebiet beschränken zu wollen, was ich im Interesse seiner Leser jedenfalls bedauern möchte.

Von dem 'Národopisný Sborník českoslovanský' (ethnographisches Jahrbuch) unter der Redaktion von Prof. J. Polívka erschien 1901 der 7. Band, 237 S. gr. 8°. Im Gegensatze zum Lid mit seinen kürzeren und populär gehaltenen Abhandlungen bringt der Sborník Monographien und ausführliche Recensionen. Letztere steuert hauptsächlich der Herausgeber bei; wir finden besprochen die Boltesche Ausgabe der Schwankbücher des Montanus, Dr. Hocks Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Litteratur (mit wesentlichen Berichtigungen und Ergänzungen des Recensenten), Köhlers Kleinere Schriften II, Hartland u. s. w. Von den Monographien seien hervorgehoben die von V. Tille, dem bekannten Märchenforscher, unter den (mährischen) Wallachen 1888 gesammelten Märchen mit eindringender Analyse der Varianten und Verweisungen auf Parallelen und Quellen. Sehr eingehend schildert Čečetka das abergläubische Heilverfahren beim Volke, auch mit deutschen Parallelen u. dergl.; man bekommt ein erschöpfendes Bild der Mittel. Der Aufsatz über hanackische Trachten ist illustriert. Dr. Ciszewski liefert einen interessanten Beitrag zur Mnemotechnik bei den Urvölkern, wie sie Erscheinungen aller Art, Übereinkommen u. dergl. ihrem und dem Stammesgedächtnisse einzuprägen suchen, in Erweiterung eines Aufsatzes von R. Andree (Parallelen 1, 184 ff.).

Zum Schlusse sei erwähnt eine Publikation der Krakauer Akademie unter dem Titel Litauische Volksweisen gesammelt von Anton Juszkiewicz, bearbeitet, redigiert und herausgegeben von Sigmund Noskowski, einem hervorragenden polnischen Komponisten, und Johann Baudouin de Courtenay, dem bekannten polnischen Sprachforscher (1900, XLIV und 247 S. 4°): die reichste Sammlung von Volksmelodien, die je auf einmal herausgegeben wurde, 1785 Melodien, für die vergleichende Geschichte der Volksweisen von hervorragendster Bedeutung. Die Sammlung ist so eingerichtet, dass auch der des Polnischen unkundige Leser über Entstehung, Bedeutung, Benutzung derselben durch deutsche Übersetzungen hinlänglich orientiert wird.

Von bulgarischen und russischen Publikationen musste diesmal wieder abgesehen werden.

Berlin. A. Brückner.

Die Volkskunde als Wissenschaft von E. Hoffmann-Krayer, ao. Prof. an der Universität Basel. Zürich, Amberger, 1902. 34 S. gr. 8°. 1 Mk.

Der Verfasser will darlegen, was man unter Volkskunde versteht und wie ihre Probleme wissenschaftlich erfasst werden können. Denn ihm bangt mit Recht vor dem Dilettantismus, insofern als dieser vermeint, Wissenschaft zu sein, und verarbeiten will, während Laien besser durch sorgfältiges Sammeln der Wissenschaft Dienste leisten sollten und sich durch Herbeischaffen von Material reichen Dank verdienen könnten.

Zunächst wird der Begriff des Volkes für die Volkskunde als ein nicht 'politisch-nationaler', sondern 'social-civilisatorischer' gefasst und ihr 'das niedere, primitiv denkende, von wenig Individualitäten durchdrungene Volk' zugewiesen. 'In erster Linie', sagt der Verfasser und thut wohl daran, weil er nachher selbst zeigt, dass auch das niedere Volk am Fortschritt der Kultur teil hat. Dass sich Volkskunde, Kulturgeschichte, Ethnographie berühren, ja mehrfach decken und die Grenzen verschwimmen, führt er aus, und ich möchte da, wo er auf die Ausgestaltung primitiver Mythen durch die Dichtkunst zu sprechen kommt, auch dem Litterarhistoriker noch einen Platz sichern, wie ihn überhaupt die ganze poetische Seite der Volkskunde angeht. Das ist ja der Vorzug der modernen Forschung, dass wir uns nicht innungsmässig von einander abschliessen, sondern uns des Zusammenhanges mit den Nachbarn bewusst sind und bei ihnen Hilfe suchen. Hoffmann-Krayer möchte 'Konfusionen' vermeiden und die 'prinzipiellen Unterschiede' feststellen, die ihm doch unter den Händen zerrinnen. Auch der Naturwissenschaften bedürfen wir, nur dass wir — darin stimme ich dem Verfasser bei — in ihnen nicht unsre letzte Zuflucht erblicken und nicht übersehen wollen, dass bei ihnen gleichfalls auf die Sammlung, Ordnung und Prüfung der Erscheinungen das Erklären durch bestreitbare Hypothesen folgt.

Es liegt im Thema, dass, was der Verfasser nunmehr über die Gattungen, Methoden und Probleme der Volkskunde sagt, bestimmter lautet und fester steht. Er verdeutlicht es überall durch reichliche und wohlgewählte Beispiele, und man lässt sich gern von dem bewanderten Kenner dieser Dinge leiten.

So sei denn die anregende und belehrende Schrift bestens empfohlen.

Berlin. Max Roediger.

Winifred Faraday, M. A., The Edda: I. The divine mythology of the North. (Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore. 6 d. net each. No. 12.) London, David Nutt, 1902. 51 S. 12°.

Die Verfasserin bringt in zwangloser Folge Inhaltsangaben, Übersetzungsproben, Quellenkritik und Mythenerklärung: von allem etwas, nicht sehr viel und nicht sonderlich nach Tiefe trachtend, aber im ganzen verständig und klar und den Zwecken der Popular Studies entsprechend. Gegen den gelehrt-ausländischen Ursprung der eddischen Stoffe verhält sie sich ablehnend; von den spärlichen Zeugnissen der Südgermanen sagt sie nicht mit Unrecht: 'they are in striking agreement with the Edda stories in tone and character'. Doch betrachtet sie manches als verhältnismässig späte Ausgestaltung, und in dem Schlusse der Vǫluspá findet sie christlichen Einfluss. Hierüber ein paar Worte! Man hat sich da oft auf die Mischformen heidnischen und christlichen Glaubens berufen, die uns durch die Sögur bezeugt werden. Aber dass irgend ein Nordmann der Bekehrungszeit den Gedanken fassen konnte: unsre heimischen Götter und der Christengott leben in friedlichem Vereine beisammen, — das muss als gänzliche Unmöglichkeit gelten. Der weisse Christ war der unerbittliche Feind seiner asischen Vorgänger; daran hat sicherlich auch jener Helgi der Magere nicht gezweifelt, der sich zum neuen Glauben bekannte, aber den Vorteil nicht drangeben wollte, da wo es rätlich schien den altbewährten Thór zu Hilfe zu rufen. Gehört der (in der Haupthandschrift fehlende) ungenannte höchste Gott zum ursprünglichen Bestande der Vǫluspá, dann muss der Dichter an einen heidnischen Gott gedacht haben, und sei es an einen seiner eigenen Erfindung. Ist die betreffende Strophe eine christliche Zuthat, so kann man sie wohl nur einem ganz späten Urheber, einem Schreiber des 13. Jahrhunderts zutrauen, dem der religiöse Gegensatz nicht mehr lebendig war, und der das Unvereinbare wenigstens auf dem Pergament glaubte vereinigen zu können. Die Nachahmung in der Vsp. en skamma giebt keinen Entscheid. Nehmen wir aber das Zukunftsbild der Vǫluspá ohne den grossen Ungenannten, so kann es auch nur heidnisch sein. Denn welcher Christ oder Viertelschrist hätte die Vorstellung gehabt: im Jenseits walten Odins und Thors Verwandte, unbehelligt durch die Gegenwart von Gottvater, Sohn und heiligem Geist? Erwägbar bliebe nur noch, ob ein überzeugter Heide, angeregt durch die christlichen Letzten Dinge, zu dem heimischen Ragnarokkr das versöhnliche Nachspiel — in durchaus heidnischem Sinne — erfunden habe.

Im Deuten der Mythen übt die Verfasserin löbliche Zurückhaltung. Da und dort neigt sie zu einer Herleitung aus kultischen Vorgängen. Ein Stück derber Allegorie überrascht auf S. 25: die Lüsternheit der Riesen nach Freyia erklärt sich aus dem Wunsche der Märchenunholde, 'to learn the details of the agricultural processes'.

Weniger Geschick als in den mythologischen zeigt Miss F. in den litterargeschichtlichen Bemerkungen. Die epische Haltung der Eddalieder zusammen mit ihrem 'possibly popular origin' soll den Gegensatz zum Skaldenstil erklären (S. 2f.). Aber ein ansehnlicher Teil der Eddadichtung ist doch völlig unepisch, und die Lektüre weniger Islendinga sǫgur genügt um zu lehren, dass die gesamte weltliche Dichtung Islands volkstümlich, d. h. dem Verständnis und Interesse der Bauern- und Fischerbevölkerung zugänglich war. An den erträumten Gegensatz zwischen dem 'Volk' und den 'Dichtern' (die Bauernsöhne waren und als solche das 'Volk' ausmachten) wird Miss F. nicht glauben. — Die Hávamál kann man keine 'collection of proverbs' nennen. Der 'Rahmen' der Vǫluspá weicht von dem

der Vegtamskviða in allen entscheidenden Punkten ab. Vafþrúðnismál und Grímnismál waren von Lokasenna und Hárbarzlióð einerseits, von der Vǫluspá anderseits aufs bestimmteste zu trennen und in ihrer lehrhaften, stoffanhäufenden Eigenart zu würdigen; diese Scheidung der poetischen Gattungen hätte auch der mythologischen Verwertung bestimmtere Bahnen gewiesen. Miss F. glaubt, die Vikingzeit habe die Götterlehre systematisiert (S. 27. 34). Das dürfte ein Fehlgriff um zwei Jahrhunderte sein. Das Systematisieren begann mit der isländischen Altertumswissenschaft, d. h. im 12. Jahrhundert. Aber dies hängt mit der Datierung der Eddalieder zusammen. Wenn die Verfasserin nicht nur Hárb. und Vegt., sondern auch Vafþr. und Grímn. vor das Jahr 950 setzt, so darf man ihr das nicht verargen, da sie hierin der herrschenden Meinung folgt. Aber ihren Lesern hätte sie einen Gefallen gethan mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass diese und die meisten andern Datierungen in freier Luft schweben, und dass man auch um 1—300 Jahre anders datieren kann. Irgend eine Verwechslung muss es wohl sein, wenn S. 4 gesagt wird, die Vǫluspá könne aus metrischen Gründen nicht früher als das Jahr 1000 fallen. Hätten wir doch solche Kriterien! Mit der Annahme isländischer Heimat wird die Verfasserin für die meisten Götterlieder Recht haben, und dass sie die Hyndlulióð als Erzeugnis der litterarischen Zeit erkennt, verrät einen guten Instinkt. Aber hält sie den Heldenkatalog der Hyndl. und die Vǫluspá en skamma im Ernst für *ein* Gedicht?

Aus den Bemerkungen S. 19. 40. 50 ergiebt sich, dass Miss F. den Saxo Grammaticus nicht richtig einordnet. Sie bringt ihm zwar begründetes Misstrauen entgegen, aber sie nimmt ihn als Vertreter dänischer Überlieferung. Und doch liegt es ja so: was Saxo an Göttersage enthält, das stammt, soweit es nicht Saxo selbst zum Vater hat, fast ohne Rest aus den isländischen Fornaldarsǫgur.[1] Dies hat Olrik zwar noch nicht in ganzem Umfange zugegeben (da er die Svanildageschichte, die Biarkamál u. a. für dänisch hält), aber es ergiebt sich mit zwingender Notwendigkeit aus Olriks eigenen Voraussetzungen. *Saxos Mythologie ist die isländische* um 1200, vielfach missverstanden und verderbt. Sehr deutlich giebt sich der von Sæmund oder Ari geschaffene, wohldurchdachte Euhemerismus bei Saxo zu erkennen; diese Seite der Sache hat Saxo verhältnismässig genau aufgefasst. Aber die Mischung von Göttlichkeit und Menschentum in der Baldrgeschichte muss in Saxos Kopf entstanden sein. Die norrönen Quellen zeigen uns die Entgötterung der heimischen Gottheiten in dreifacher Gestalt:

1. Der eben genannte Euhemerismus: die Götter waren zauberkundige Könige, die sich als Gottheiten verehren liessen; ihre übernatürlichen Thaten waren Blendwerk; SnE., Yngl. s.
2. Die Götter sind auf die Stufe von Riesen und Trollen herabgesunken; Hauptbeispiel Þórr und Óðinn in der Egils s. ok Ásmundar Fas. 3, 390. 393.
3. Man hat die Götter vermenschlicht, ohne Versuch, die altüberlieferten Züge wie in 1. rationalistisch zu erklären; Sǫrla þáttr Fas. 1, 391 ff.

In Saxos Hotherussage ist der eine Held rein menschlich, des andern göttliche Abstammung und Natur wird lebhaft betont, obwohl er sich auf Erden und in menschlicher Weise bewegt: Mensch und Gott streiten sich um ein irdisches Weib. Dieses Gegeneinander der göttlichen und der menschlichen Partei als Hauptmotiv der ganzen Erzählung hat in germanischen Quellen kein Gegenstück, und ich glaube wir sind zu der Annahme genötigt: Saxo hat zwei isländische Berichte, eine (kürzere) göttliche und eine (ausführlichere) entgötterte Fassung, verwoben.

1) Auszunehmen sind z. B. die dänischen Lokalisierungen des Balderus und Hotherus. Aber da handelte es sich zu Saxos Zeit schon nicht mehr um Göttergeschichten.

Dass man, auf Saxo gestützt, in Baldr den menschlichen Königssohn für das Ursprüngliche hielt, war von Anfang an eine sonderbare Verirrung. Seitdem Olrik den Blick dafür geöffnet hat, dass die Hotherusgeschichte alle Zeichen einer recht modernen Fornaldarsaga an der Stirn trägt, hört jene Meinung auf, Gegenstand der Diskussion zu sein.

Berlin. Andreas Heusler.

Léon Pineau, Les vieux chants populaires scandinaves (Gamle nordiske Folkeviser), Étude de littérature comparée. II. Époque barbare, la légende divine et héroïque. Paris, Emile Bouillon, 1901. 584 S. 8°.

Nach einer Einleitung über 'la Scandinavie primitive', wo der Verfasser die vorgeschichtliche Zeit, die ältesten Bewohner Skandinaviens, die Stein-, Bronze- und Eisenzeit kurz bespricht, erörtert er die verschiedenen Theorien über die Völker und ihre Mythologie und stellt als Hauptresultat hin, dass man, wenn man genauer den spät aufgezeichneten Volksliedern lauscht, durch ihren germanischen Klang hindurch leise Töne aus der grauen Vorzeit vernimmt, in der Lappen und Kelten jene Länder bewohnten. Dem Hauptinhalte der ältesten skandinavischen Lieder widmet Pineau sodann drei grössere Untersuchungen:

I. 'La légende divine'; über Thor af Havsgaard und die Lieder, die seinen Namen bis in unsere Zeit bewahrt haben. Ihnen schliessen sich die Lieder von Svejdal und Svend Vonved an.

II. 'La légende héroïque'. Nach einer Besprechung der Heldenlieder der verschiedenen germanischen Völker werden zwei grosse Liederkreise, die sich um die Gestalten Sigurds und Dietrichs von Bern gebildet haben, unterschieden und durch litterarische Belege erläutert.

III. 'Chants divers'. Hier gelangt der Verfasser nach mehreren Exkursen über Schildjungfrauen, Weiberraub zu Lande und zur See, Waltharius und Hildegunde, zu seinem Hauptthema, dem Liebesliede von Hagbard und Signe, das er als mythisch betrachtet, indem er folgende Entwicklungsreihe aufstellt: Sonne und Erde, Frey und Gerdr, Sigurd und Brynhild und zuletzt als jüngste Umgestaltung der uralten mythischen Idee Hagbard und Signe.

Das Endergebnis dieser Untersuchungen kann man ungefähr dahin zusammenfassen, dass die mythischen Vorstellungen der nordischen Völker sich um den Kampf zwischen Licht und Finsternis sammeln. Die unförmlichen Gestalten der Finsternis werden überwunden, den Sieg tragen die Götter des Lichts und der Schönheit davon.

Der Referent fürchtet Herrn Pineau nicht ganz gerecht zu werden, wenn er in so gedrängter Kürze über die grosse und interessante Arbeit berichtet, die dieser hier, wie in seinem früheren Buche 'Chants de la magie' (vgl. diese Zeitschrift VIII, 103) geleistet hat. Da wir gewohnt sind, unsere Sprache von romanischen Verfassern misshandelt zu sehen, müssen wir uns wundern, dass ein Franzose die drei nordischen Sprachen samt ihren Dialekten nebst der alten isländischen Sprache derart beherrscht, dass man nirgends Fehler in seinen Übertragungen entdeckt. Seine litterarischen Hinweise sind sehr reich, und auch wer mit des Verfassers Ansicht über das hohe Alter der Lieder und seinen Deutungen auf Sonnenmythen nicht einverstanden ist, wird zugestehen müssen, dass es ihm gelungen ist, eine grosse, wohlgeordnete Stoffmenge für künftige Forscher bereit zu legen. Dem Buche ist ein sorgfältiges, ausführliches Register beigefügt.

Askov bei Vejen. H. F. Feilberg.

Hessische Blätter für Volkskunde, herausgegeben im Auftrage der Vereinigung für hessische Volkskunde von Adolf Strack, Band 1, Heft 1. Giessen, O. Kindt, 1902. 63 S. 8°.

Im Gegensatz zu den auch von uns nicht geteilten Bestrebungen, die Vereine für Volkskunde an den Gesamtverein der deutschen Geschichtsvereine als Sektion anzuschliessen, hat sich die Vereinigung für hessische Volkskunde vom Oberhessischen Geschichtsverein, in dem sie eine Abteilung bildete, gelöst. Ihre Vorsitzenden sind die Herren Provinzialdirektor Geheimrat v. Bechtold und Prof. Dr. Strack, ihr Schriftführer Herr Privatdocent Dr. Helm, sämtlich in Giessen. Der neuen Gesellschaft sind schnell neue Mitglieder reichlich beigetreten, und sie giebt als Fortsetzung der Blätter für hessische Volkskunde jetzt Hessische Blätter für Volkskunde heraus, mit dieser Titeländerung andeutend, dass sie den Blick nicht nur auf Hessen, sondern zugleich auf die grossen Zusammenhänge richten will, in denen auch das hessische Volksleben steht. So in dem Geleitwort des ersten, von Prof. Adolf Strack redigierten Heftes, dessen gefällige Ausstattung zu rühmen ist. Darin knüpft Hermann Usener eine kurze Bemerkung an den Merseburger Zauberspruch von Balders Pferd. Hermann Haupt beginnt die volkskundlichen Aufzeichnungen des eifrigen Sammlers Karl Bernbeck bekannt zu machen. Albrecht Dieterich verfolgt die Himmelsbriefe (vom Himmel gefallene Schutzbriefe) einerseits ins jüdische und griechisch-römische Altertum, andrerseits bis ins 19. Jahrhundert, berührt auch die Teufelsbriefe. Paul Drews mahnt nachzuforschen, wie es sich mit Aufnahme und Umgestaltung des Christentums beim Volke verhalte ('religiöse Volkskunde'). Im umfänglichsten Aufsatz teilt Adolf Strack an hundert hessische Vierzeiler mit, erörtert ihre Entstehung und ihren Inhalt und vergleicht sie mit den verwandten Schnaderhüpfeln und andern Vierzeilern aus Mittel- und Norddeutschland. Zwei Recensionen und geschäftliche Mitteilungen beschliessen das inhaltreiche und anregende Heft — oder vielmehr nicht Heft: denn es ist nicht geheftet, sondern zerfällt beim Aufschneiden, das Einzige, was ich daran zu tadeln habe. Drei solcher Gaben hofft der Verein seinen Mitgliedern jährlich spenden zu können. Den Jahresbeitrag stellt er vorläufig in das Belieben der Eintretenden. Wir wünschen ihm, dass ihre Zahl und ihre Zahlungen reichlich ausfallen mögen.

Aus einem Werbeblatt des Prof. Strack hebe ich die Definition der Volkskunde heraus: „Das Wesen der Volkskunde ist die Erforschung, Darstellung und Erklärung aller Lebensformen und geistigen Äusserungen, die aus dem natürlichen Zusammenhang eines Volkes unbewusst hervorgehen und durch ihn bedingt sind.“

Max Roediger.

August Meitzen, Zur Agrargeschichte Norddeutschlands. Sonderabdruck aus „Der Boden und die landwirtschaftlichen Verhältnisse des Preussischen Staats“, Band VI. Berlin, Parey, 1901. VIII u. 176 S. 4°.

Meitzens dreibändiges Werk „Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slaven“, Berlin 1895, durchzustudieren, wird vielen zu schwierig und zu zeitraubend sein, auch über das Mass dessen hinausgehen, worüber sie sich zunächst unterrichten möchten. Ihnen sei zur Einführung in die umfassende Darstellung oder wenn sie sich auf Norddeutschland beschränken wollen, der 6. Band des oben angegebenen Werkes von Meitzen und Grossmann empfohlen, dessen drei einleitende, historische Abschnitte mir durch Meitzens Güte vorliegen. Sie behandeln die ersten Bewohner, Wande-

rungen, Stammes- und Sprachverhältnisse; die feste Besiedelung und Agrarverfassung; die deutsche Kolonisation und Grosswirtschaft im slavischen Osten, indem sie sich auf die Untersuchungen und Ergebnisse jener älteren Arbeit stützen und sie weiterführen. Der Agrarhistoriker hatte sich hier mit den Archäologen, Historikern und Philologen auseinanderzusetzen, und da ist es kein Wunder, dass sie, jeder von seinem Standpunkt aus, Einwände gegen diese und jene Aufstellungen erheben, die sich nicht immer dürften ausgleichen lassen. Alle aber werden dem hochgeschätzten Kenner landwirtschaftlicher Verhältnisse und Entwickelungen dankbar dafür sein, dass er sie in klarer, auch dem Laien verständlicher Schilderung von den Urzeiten bis in die Gegenwart durch alle die Fragen leitet, die mit der Besiedelung und Urbarmachung des Landes zusammenhängen und in die es so schwer ist, einen Einblick zu gewinnen. M. Rr.

Johannes Kunze, Zur Kunde des deutschen Privatlebens in der Zeit der salischen Kaiser. (= Historische Studien, veröffentlicht von E. Ebering. Heft 30.) Berlin, E. Ebering, 1902. 125 S. 8°.

Die vorliegende Arbeit bildet einen dankenswerten Beitrag zur Kunde der deutschen Privataltertümer in der Zeit der salischen Kaiser. Innerhalb der Grenzen, die der Verfasser sich gesteckt hat (er will 'keine erschöpfende Darstellung des privaten Lebens' geben, sondern nur 'einige Seiten' desselben behandeln), hat er seine Aufgabe nicht ohne Geschick gelöst. Als Quellen benutzte er in erster Linie die historischen Schriften des genannten Zeitraums, wie sie in den Monumenta Germaniae gedruckt vorliegen, daneben eine ganze Reihe poetischer Denkmäler, vor allem den Ruodlieb. Der so gewonnene Stoff ist in sechs Kapiteln (Kindheit, Liebe und Ehe, Häusliches Leben, Reisen und Gastlichkeit, Geselligkeit, Krankheit und Tod) in entsprechender Weise verarbeitet worden. Freilich begegnen wir in dieser Zusammenstellung vielen der Forschung längst bekannten Zügen und Verhältnissen, jedoch auch mehr als einem erhellenden Lichtstrahl, der Erkenntnis ermöglicht oder bereits früher ermittelte Thatsachen von neuem unterstützt. Unzweifelhaft wäre es möglich gewesen, ein noch schärfer umrissenes, lebensvolleres Bild des 11. Jahrhunderts zu zeichnen, wenn der Verfasser sich nicht auf jene sechs Kapitel beschränkt, sondern das Ganze des privaten Lebens, nicht nur die Lebensweise und Lebensformen, sondern auch den äusseren Lebensapparat in den Kreis seiner Darstellung gezogen hätte. Eins ergänzt das andre, und die uns überlieferten Nachrichten sind viel zu spärlich, als dass nicht alles herangezogen werden müsste, was irgend dazu dienen kann, uns jene ferne Vergangenheit in möglichster Deutlichkeit gegenwärtig zu machen. Auch von den Quellen darf nicht nur 'der grösste Teil' verwertet werden; jede, auch die scheinbar geringste ist zu beachten, und erschöpfende Vollständigkeit auf diesem Gebiete erstes Gebot. Viel wertvolles Material für die Sittengeschichte steckt z. B. in den 'Bussordnungen der abendländischen Kirche', hrsg. von Wasserschleben. Hier wäre namentlich der Corrector Burchards von Worms in Betracht gekommen. Die Miniaturen sind gar nicht berücksichtigt worden. Stets bleibt auch ein Index der benutzten Quellen wünschenswert.

Zu jedem der sechs Kapitel liesse sich manches nachtragen. Leider verbietet der Raum, an dieser Stelle auf Einzelheiten einzugehen; doch hoffe ich gelegentlich in anderm Zusammenhange darauf zurückzukommen. Hier seien nur noch einige Litteratur-Nachweise gegeben. Für den Abschnitt 'Kindheit' ist z. B. zu vergleichen Agnes Geering, Die Figur des Kindes in der mittelhochdeutschen Dichtung (Berner Diss. 1899), sowie Dute, Die Schulen im Bistum Lüttich im 11. Jahrhundert (Progr.

der höh. Bürgerschule zu Marburg 1882). Für das Kapitel über 'Reisen und Gastlichkeit' ist wichtig das neue Werk von A. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien (1900). Für die Ausführungen über 'Krankheit und Tod' hätte u. a. die Arbeit von Fr. Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 6, 1) lehrreiche Fingerzeige geboten. Grabmäler aus dem 11. Jahrhundert werden im Anzeiger für Kunde des d. Mittelalters 1832, 16. 133—135. 219 erwähnt. Indessen, mag so im einzelnen noch manches fehlen, im ganzen bietet uns die Studie des Verfassers doch einen guten Baustein zu einer ausführlichen Sittengeschichte des früheren Mittelalters, die wir bis heute noch nicht besitzen.

Kiel. Joh. Sass.

Fr. Tetzner, Die Slawen in Deutschland. Beiträge zur Volkskunde der Preussen, Litauer und Letten, der Masuren und Philipponen, der Tschechen, Mährer und Sorben, Polaben und Slowinzen, Kaschuben und Polen. Braunschweig, Fr. Vieweg & Sohn, 1902. XX, 520 S. 8°. 15 Mk.

Tetzner hat sich ein Verdienst dadurch erworben, dass er das Interesse weiterer Kreise durch seine beifällig aufgenommenen Aufsätze in verschiedenen angesehenen deutschen Zeitschriften wachrief. Mit ausserordentlichem Fleisse fasst er in der eben veröffentlichten Gesamtarbeit alles zusammen, was sich ihm an volkskundlichen Beobachtungen auf seinen vielfachen Reisen in die sonst so wenig besuchten Gebiete darbot. Die ausgedehnte und sehr zerstreute Litteratur über die in Frage kommenden Volksteile ist mit Geschick ausgenutzt worden; allerdings sind vorwiegend nur deutsche Quellen erwähnt und herangezogen worden. Für jeden der besprochenen Slavenstämme giebt der Verfasser einen gut informierenden Überblick über die Geschichte desselben und stellt das heutige Sprachgebiet im Zusammenhang mit den früheren Besiedelungsverhältnissen fest, gute Karten unterstützen diese Übersichten ebenso wie ausführliche statistische Angaben. Ein langsamer, aber steter Rückgang besonders der kleineren Slavenstämme ergiebt sich aus diesen Nachweisen ebenso wie das slavische Volkstum vielfach durch deutsche Einflüsse verändert erscheint. Treffend in dieser Hinsicht sind die Beobachtungen über Sprache und Volkstum der Sorben, bei denen der Rückgang der Sprache am deutlichsten ist. Ausgezeichnet sind die umfassenden Mitteilungen Tetzners über Dorfanlage, Haus und Gerät, Kleidung und Aberglaube, Sitten und Gebräuche, Volksdichtung und Sprichwörter der slavischen Volksteile in Deutschland. In diesem rein volkskundlichen Teile stützt er sich bei gründlicher Kenntnis der vorhandenen Litteratur in der Hauptsache doch auf eigene Beobachtungen und Erkundigungen und bringt den neuesten Stand der Verhältnisse zu so umfassender Darstellung, wie es keiner seiner Vorgänger vor ihm gethan. Dass ihm, da er nicht Slavist von Fach ist, manches auch in dieser Hinsicht entgangen sein mag, ist von vornherein anzunehmen. So konnten die zahlreichen volkskundlichen Aufsätze in den wendischen Zeitschriften nicht ausgenutzt werden; die eingehenden Untersuchungen von Cerny über den Volksglauben der Sorben (letzte Jahrgänge der Casopis maćicy serbskeje) hätten der Darstellung Tetzners (S. 310 ff.) gedient. Zu dem S. 312 nur für einen Einzelfall bezeugten Wort: „Der fragt wie die Mittagsfrau" bemerken wir, dass dies ein allgemeiner sprichwörtlicher Ausdruck der Sorben ist (Wón so praša kajž přibołnica = er fragt wie das Mittagsgespenst, nämlich rätselhaft). Anerkennung verdient der Reichtum an Zeichnungen und Bildern der Tracht, der Wohngebäude und ihrer Anlage, eigenartiger Geräte und Verzierungen.

Der Charakteristik der doch seit Jahrhunderten mit Deutschen in Verbindung stehenden Slavenreste hätten wir einen breiteren Raum gewünscht, insofern der Leumund derselben bei den umwohnenden Deutschen berücksichtigt werden konnte. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Deutschen und Slavenresten sind überhaupt etwas kurz weggekommen. Wie diese Gegensätze bis in ein modernes Drama hineinspielen, sieht man an dem verschlagenen litauischen Weib, der Wesskalnene, und ihrem Verhältnis zum deutschen Gutshofe im 'Johannesfeuer' Sudermanns.

Diese Ausstellungen sollen den Wert des Tetznerschen Werkes nicht herabsetzen; der deutsche Volksforscher wird diese umsichtige Arbeit ebenso wie der Slavist mit Anerkennung des Geleisteten begrüssen.

Löbau i. S. Curt Müller.

Heimatklänge aus deutschen Gauen. Ausgewählt von Oskar Dähnhardt. II: Aus Rebenflur und Waldesgrund. III: Aus Hochland und Schneegebirg. Mit Buchschmuck von Robert Engels. Leipzig, Teubner 1902. XX, 185 und XXII, 186 S. kl. 4°. Je 2,60 Mk.

Den ersten Band von Dähnhardts hübscher Auswahl deutscher Dialektgedichte des 19. Jahrhunderts hat Weinhold oben XI, 104 mit warmen Worten willkommen geheissen. In den beiden übrigen Bänden, vor denen das Vorwort des ersten wiederholt wird, hat der Sammler dasselbe Geschick bewährt, eine zunächst für die Jugend berechnete geschmackvolle Lese zu treffen und ihren Blick dadurch auf den Volkscharakter der einzelnen deutschen Stämme und deren Mundarten zu lenken. Der zweite Band führt durch Mitteldeutschland vom Rhein bis nach Schlesien und Böhmen, der dritte giebt Proben aus alemannischen, bayerischen und österreichischen Dichtern, von dem Elsässer Stöber bis zum Steirer Rosegger. So sehr ich mit der Vereinfachung der Orthographie einverstanden bin und überflüssige Gelehrsamkeit (wie etwa den Nachweis verbreiteter Schwankstoffe[1]) dem schmucken Werklein ferngehalten sehn möchte, kann ich doch den Wunsch nicht unterdrücken, dass einer zweiten Auflage kurze biographische Nachrichten über die einzelnen Dichter und hie und da, beileibe nicht durchweg, erläuternde Hinweise wortgeschichtlicher Art beigegeben werden möchten. J. B.

August Andrae, Hausinschriften aus Holland, gesammelt und herausgegeben. Emden und Borkum, W. Haynel, 1902. 32 S. Querfolio.

Die von A. auf verschiedenen Streifzügen durch Holland gesammelten Hausinschriften machen den Eindruck zuverlässiger Lesung, auch ahmt die Druckeinrichtung so getreu als möglich die Buchstaben der Originale nach. Geordnet sind sie nach dem Inhalt: Abwehr der Neider, Gottvertrauen, Bibelsprüche u. a.; Hauszeichen entlehnt aus der Bibel, dem Beruf, dem Tierleben. Bedauerlicherweise aber hat A. die einzelnen Inschriften nicht numeriert und ein sehr unbequemes Format gewählt. Dass er die frühere Litteratur über deutsche Haussprüche nicht systematisch heranzog, wird man ihm nicht zum besonderen Vorwurf machen; nur durfte er nicht die einschlägigen niederländischen Werke von J. van Lennep und J. ter Gouw De Uithangteekens (1868) und Het Boek der Opschriften (1869) völlig ignorieren. J. B.

1) Sporgel (2, 93) erzählt die alte Geschichte vom Teufel und Amtmann (Pauli, Schimpf und Ernst No. 81), Motz (2, 88) reimt die vom Eseldieb (Köhler, Kl. Schriften 1, 507), Fraungruber (3, 163) macht den derben Schwank von dem beim dritten Seufzer sterbenden Dummkopf (Köhler 1, 486. 505) salonfähig.

Engadiner Märchen, erzählt von G. Bundi, illustriert von G. Giacometti. Zürich, Polygraphisches Institut A. G. (o. J.). 47 S. 4°.

Es sind vier Märchen, die zu gleicher Zeit, in gleicher Ausstattung, in der romanischen Ursprache und in deutscher Übersetzung erscheinen. Der Aufzeichner G. Bundi, der genau die Worte seiner ländlichen Märchenerzählerin wiedergiebt, ist zugleich der Übersetzer. Die Übersetzung ist überall sinngemäss und gutes Deutsch, manchmal hätte man freilich gern eine Erklärung: wer kennt sich z. B. mit der Fallthür im zweiten Märchen aus, der nicht die Konstruktion eines engadinischen Ofens kennt? Werden wohl deutsche Kinder wissen, was Trinquetta, Marend, Salsiz bedeutet, oder werden es ihnen ihre deutschen Mütter erklären können? Der Inhalt der vier Märchen ist folgender:

1. Das Wildmännli. Greta vom Wildmännli Gian pichen mit dem spitzen Hut entführt. Er giebt ihr eine Nadel mit goldenem Knopf. Ein Zimmer im Palast darf sie nicht betreten. Sie thut es doch, sieht blutige Leichen darin, die Nadel fällt ins Blut, Flecke lassen sich nicht abwaschen. Wildmännli sperrt sie in das Leichenzimmer. Ihre Schwester Ciglia sucht sie, kommt zum Wildmännli. Geht ins verbotene Zimmer, nachdem sie vorher die Nadel aus Vorsicht abgelegt hat, findet die Schwester. Stellt sich weinend, weil ihre Eltern keine Hilfe in der Wirtschaft haben. Wildmännli erklärt sich bereit, Sack mit Esswaren hinzutragen. Sie steckt die Schwester hinein, sagt sie werde ins Wasser springen, wenn er den Sack abwerfe. Er findet ihn sehr schwer, aber sobald er ihn abwerfen will, ruft das Mädchen im Sack 'ich sehe dich'. Er meint, es sei Ciglia, trägt ihn weiter, endlich wirft er ihn doch ab. Ciglia wirft ihren Rock ins Wasser, Wildmännli springt nach, wird von Ciglia mit Hilfe der Handwerksleute in seinen Diensten erschlagen. — 2. Die drei Hunde. Vater hinterlässt dem jüngsten Sohne nur drei Hunde mit bezeichnenden Namen. Kommt auf der Wanderschaft zu einem Schloss, das ein Drache bewohnt. Tötet ihn mit Hilfe der Hunde. Nimmt seinen grossen Schatz in Besitz und heiratet die Tochter der Wirtsleute, die ihn freundlich aufgenommen haben. — 3. Gevatter Bär und Gevatterin Fuchs. Auf den Rat des Fuchses begiebt sich der Bär zu einem Bauernhof, zwingt sich durch enge Fenster, frisst sich an Rahm satt, kann dann, zu dick geworden, nicht mehr zurück. Der Bauer zieht ihm einen Maulkorb an und benutzt ihn zum Mistfahren. Als er sich aber einmal losreisst und den Schafen nachläuft, erschiesst ihn der Bauer. — 4. Die drei bösen Zauberinnen. Marie kommt im Walde durch eine Fallthüre in ein unterirdisches Gemach zu drei bösen Zauberinnen, die alle drei Elisabeth heissen. Schwere Aufgaben: ausgeschüttete Reiskörner aufzusammeln, Wäsche in kurzer Zeit zu waschen und zu trocknen, vollbringt sie mit Hilfe eines schönen Jünglings Namens Georg. Sie schicken sie zur Sechswundertante, um die Sechswunderschachtel zu holen. Während diese in den Keller geht, um ihre Zähne am Schleifstein zu wetzen, nimmt Marie auf Georgs Rat die Schachtel vom Sims und entflieht. Die verfolgende Hexe versinkt in einem See, der aus einem von Marie hinter sich geworfenen Ei entstanden ist. Die Ertrinkende wird von Marie mit Hilfe von Handwerksburschen erschlagen. Die drei Elisabethe verfolgen von ihrem Balkon aus die Ereignisse, Georg sägt die Pfeiler durch, sie fallen ins Wasser und werden erschlagen. Georg und Marie heiraten.

Die helfenden Handwerksburschen stehen im ersten Märchen im Dienste des Wildmännli. Es sind offenbar geraubte Menschen, die für ihn schaffen müssen. Das erinnert an Situationen in altfranzösischen Romanen. So ist's wohl auch im letzten Märchen gemeint, einem Amor und Psyche-Märchen, dem der Eingang fehlt. Im zweiten Märchen hat der Drache menschliche Gestalt wie in den griechischen.

rumänischen, südslavischen Märchen. Im dritten ist der Fuchs weiblich gedacht, dem grammatischen Geschlecht des romanischen entsprechend. Schluss des ersten: Kompliment (Petsch, Formelhafte Schlüsse S. 81); des zweiten und dritten: „die Geschichte ist aus" (Petsch S. 56); des vierten: Anwesenheit bei der Hochzeit, Misshandlung (Petsch S. 72ff.). Anfänge des ersten und zweiten „Es war einmal", des dritten „Vor langer, langer Zeit, als noch", des vierten „In einem kleinen Dorfe wohnten".

Wien (Bern). S. Singer.

Opera nuova e da ridere o Grillo medico. Poemetto popolare di autore ignoto ristampato per cura di Giacomo Ulrich. Livorno, R. Giusti, 1901. XVIII, 79 S. 8°. (Raccolta di rarità storiche e letterarie diretta da G. L. Passerini V.)

Das italienische Gedicht, das hier nach einem venezianischen Drucke von 1537 (ein älterer von 1521 war nicht zugänglich) sorgsam reproduciert wird, ist für die Märchenforschung von Wichtigkeit. Es verbindet nämlich, wie Kugel (Ztschr. f. französ. Sprache 20, 45) jüngst gezeigt hat, den Schwank vom Arzt wider Willen, wie er bereits im französischen Fablel vom Vilain Mire erscheint, mit dem vom Doktor Allwissend (Köhler, Kl. Schriften 1, 39. 2, 584) und hängt daran noch Poggios Geschichte von dem Klystier, das den verlorenen Esel wiederfinden hilft (Frey, Gartengesellschaft ed. Bolte 1896 No. 23). Der Name des Bauern Grillo, der die Königstochter, die eine Gräte verschluckt hat, durch Lachen, die Kranken des Spitals aber durch die Drohung, einen von ihnen zu verbrennen, kuriert und dann drei Hausdiebe zum Geständnis bringt, ist erst mit der vierten Geschichte enger verbunden, in der er erraten soll, was der König in der Hand hat, und verzweifelt ausruft: 'Ahi Grillo sfortunato!' — Der Herausgeber, welcher der bis in die Gegenwart reichenden Nachwirkung des Gedichtes auf italienischem Boden nachgeht, hätte noch Sarnellis Posilecheata (1885 p. 8. 134. 236) anführen können.

J. B.

Wilhelm Lederbogen, Kameruner Märchen, gesammelt und übersetzt. Berlin, Deutscher Kolonial-Verlag (G. Meinecke). [1902.] 4 Bl., 131 S. gr. 8°. 1,50 Mk.

61 getreu dem Volksmunde nacherzählte Märchen bietet der früher als Lehrer an der Regierungsschule zu Kamerun angestellte Verfasser in dem hübsch ausgestatteten Büchlein. In den zahlreichen, grossenteils ätiologischen Tiermärchen spielt die schlaue Schildkröte dieselbe Rolle, wie in Südafrika der Hase, in Asien der Schakal, in Europa der Fuchs. Parallelen zu europäischen Märchen liefern, abgesehen von Einzelzügen wie dem erratenen Namen (S. 66) oder dem an Stelle der Entflohenen antwortenden Bambusmark (S. 121), der Wettlauf der Antilope und der Schildkröte (S. 40. Grimm No. 187) und der geblendete und wieder geheilte Bruder (S. 125. Grimm No. 107). Andere Kameruner Märchen finden sich in Büttners Zs. f. afrikan. Sprachen 2, 155. 3, 241 (Meinhof) und in Seidels Zs. f. afrikan. und ocean. Spr. 3, 275 (Schuler). J. B.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 14. März 1902. Herr Maler Hugo Ludwig legte eine Sammlung von kleinen als Spielzeug dienenden Tierfiguren vor, die der Töpfer Regelin in Fürstenwerder geformt und gebrannt hat. Herr Fabrikant Sökeland wies auf ähnliche aus Braunschweig und Torgau stammende Reste einer einst blühenden Hausindustrie hin, die das Museum für deutsche Volkstrachten aufbewahrt. Eine besondere Gruppe bilden die ebenfalls aus freier Hand geformten, aber nicht gebrannten Figuren, die mit Wasserfarben (rote und schwarze Tupfen auf weissem Grunde) bemalt sind und nur noch für den Weihnachtsmarkt hergestellt werden. Meist ist noch eine Pfeife daran angebracht. Herr Geheimrat Bartels betonte die Ähnlichkeit von thönernen Reiterfiguren, die er in Florenz gekauft, mit altetruskischen Funden und besprach die verschiedenen Tierfiguren, die aus prähistorischen Gräberfeldern zu Tage gefördert sind. Herr Prof. von den Steinen wünschte die an verschiedenen Orten dargestellten Tierarten festgestellt zu sehen. — Darauf folgte ein Vortrag von Herrn Dr. Ed. Hahn über die Einführung des Ackerbaues im Lichte der deutschen Sage. Er stellte den Ackerbau als eine Verquickung zweier Wirtschaftsweisen, des Baues der Kulturpflanzen und der Viehzucht dar, und als seine Beschirmerin die Göttin Holle oder Berchta, die Mannhardt, Golther und Tille irrig für eine späte Personifikation eines christlichen Kalendertages erklären. Dem Ackerbau gehören ihre Attribute an, die Rinder, der Wagen, der Pflug, das Schiff, die Gans, sowie ihre Beziehungen zum Brotbacken und Bierbrauen. Die Spuren ihres Kultes klingen nicht nur in den Umzügen des Nerthusbildes bei Tacitus und in der Legende von der hl. Edigna wieder, sondern auch im Fahnenwagen der Lombarden, in den Schiffsumzügen mittelalterlicher Gewerke, in den Sagen vom Brot, das die Unterirdischen den Pflügern reichen etc. Auch die vom Ackerbau getrennte Gärtnerei der Bäuerin stand unter ihrer Obhut. Andrerseits trägt Frau Percht auch wilde Züge; sie verlangt Menschenopfer und erscheint unter zwölf Perchtenläufern als dreizehnter und rafft einen dahin. Mehrfach ist sie durch eine männliche Gestalt verdrängt, und beide Kulte vermischen sich miteinander (Niördh in Skandinavien, Frau Gode in Mecklenburg). — In der dem Vortrage folgenden Diskussion wies Herr Roediger auf die skandinavischen Erzählungen von Menschenopfern bei Misswachs, auf den auf den Brandbau gedeuteten Mythus von den Haaren der Göttin Sif u. a., Herr Dr. Max Herrmann auf den Ochsenwagen Kaiser Friedrichs III. hin. Herr Prof. von den Steinen hob hervor, dass der Wagen in Amerika erst durch die Spanier eingeführt worden sei; Herr Sökeland stellte fest, dass die Herstellung des Bieres aus gedörrtem Malz bedeutend später als die Einführung des Ackerbaues erfunden sein müsse.

Freitag, den 25. April 1902. Herr Prof. Dr. M. Roediger sprach über Berliner Leierkastenlieder, von denen er eine von 1820—1860 in der Druckerei von Trowitzsch erschienene Sammlung vorlegte. Er zeigte die Wiederspiegelung der Freiheitskriege, der schleswig-holsteinischen Frage und des Jahres 1848 in diesen Poesien, deren Verfasser fast nirgends genannt werden, ging auf die geistlichen, die Liebes- und Scherzlieder, die Balladen, Standeslieder ein und beleuchtete den Einfluss einzelner Dichter und Komponisten, namentlich von Opern und Possen.

Im Anschluss an diesen Vortrag, der in unsrer Zeitschrift veröffentlicht werden soll, teilten die Herren Friedel, Minden, Bolte Beiträge zu diesem Thema mit; Herr Privatdocent Dr. M. Herrmann verlas einen charakteristischen Brief, den der Berliner Volksdichter und Klavierstimmer A. Queva 1871 an einen Zeitungskritiker richtete.

Freitag, den 23. Mai 1902. Herr Prof. Bolte legte die letzten Publikationen von A. Hazelius vor und besprach, an einen Aufsatz von O. Lauffer anknüpfend, den Plan eines Freiluftmuseums für deutsche Volkskunde. — Herr R. Mielke hielt einen Vortrag über Giebelschmuck in Mittel-Europa, in dem er Petersens Darlegungen mehrfach berichtigte. Während P. die Pferdekopfgiebel zutreffend dem nordwestlichen Deutschland zuwies, ist das Gebiet seiner andern Typen einzuschränken oder durch ganz neue Typen zu ersetzen. Für Litauen und den rechtselbischen Kolonialboden lässt sich keine einheitliche Form nachweisen; nur im Osten der Oder nach Preussen, Posen und Schlesien drängen sich aufrechtstehende Giebelbretter zusammen; ähnliche Giebelstäbe, aber in wechselnder Form, erscheinen in Holland und in der Altmark. Skandinavien und Russland weisen kaum einheitliche Typen auf, Frankreich und Italien kommen wegen ihrer Steinhäuser nicht in Betracht, nur in der Lombardei bieten sich vereinzelte gekreuzte Giebelbretter zur Vergleichung dar. Wenn man nun den historischen Zusammenhang nicht in der künstlerischen Form der Giebelverzierung, sondern in der Konstruktion des Daches selbst sucht, so fallen zwei Gruppen ins Auge, ein senkrechtes Brett und zwei gekreuzte Windlatten. Die erste Bildung, deren Anfänge in der Hausurne von Hoym und in den drachenartigen Verzierungen skandinavischer Holzbauten hervortreten, lässt sich aus der Verlängerung des vielleicht mit einem wirklichen Schädel gezierten Firstbalkens erklären. Beide Gruppen setzen eine viereckige, keine runde Form des Hauses voraus, wie sie durch die Grundrisse der steinzeitlichen Häuser zu Gross-Gartach bei Heilbronn bestätigt wird. Ein solcher viereckiger Haustypus hat sich in dem unmittelbar auf dem Erdboden ruhenden Walmdach erhalten, das den Torfgräbern in Schleswig und Jütland als Arbeitsstätte dient. Im Vergleich mit diesem Dachhause erscheinen unsre späteren Hausformen als 'gestelzte' Bauten, wozu die eigentümlich verzierten Eckpfosten im Rheinthale von Strassburg bis zum Main stimmen; auch die nordische Ramloftstube und die friesische Prachtstube im oberen Geschoss mögen eine Erinnerung an diesen Stelzbau sein. Ob die ursprüngliche symbolische Giebelverzierung ein Pferde- oder anderer Schädel, ob sie als Stern, Horn u. a. ausgebildet war, wird erst nach Zusammenstellung der verschiedenen Formen und der Dachkonstruktionen entschieden werden können. Eine mythologische Bedeutung des Giebelpferdes bleibt noch zu beweisen, wenngleich das öfter als Giebelzeichen auftretende Kreuz dafür sprechen könnte. — Die Diskussion, an der sich die Herren Roediger, Dr. Schultze-Veltrup, Sökeland und Bolte beteiligten, betraf besonders die Frage, ob der Pferdekopf für den pferdezüchtenden Niedersachsen ein blosses Ornament des an den Pferdehals erinnernden Giebelbalkens war oder als ein Unglück wehrender Neidkopf anzusehen ist. Herr Sökeland legte einen Pferdeschädel vor, der seit etwa 100 Jahren im Keller eines Bauernhauses des Wupperthals als Schutzmittel gegen Viehkrankheiten aufbewahrt worden war. J. Bolte.

Berichtigung. In A. Gebhardts Artikel über höfðaletur ist oben S. 113, Z. 20 'kennen' zu lesen statt nennen; 113, 30 'mannamál'; 114, 5 'angewendet' statt angedeutet.

Felix Liebrecht.

Von **Victor Chauvin.**

Felix Liebrecht wurde am 13. März 1812 zu Namslau in Schlesien geboren. Seine ziemlich wohlhabende Familie hatte ihn für den Kaufmannsstand bestimmt; trotzdem aber beschloss er, sich den Studien zu widmen. Auf seine eigene Kraft angewiesen, erwarb er sich durch Selbst-



unterricht die Kenntnisse, deren er zum Universitätsstudium bedurfte; nach Ablegung des nötigen Examens besuchte er die Hochschulen zu Breslau, Berlin und München von 1828—1833, wo er hauptsächlich Philologie studierte; einem seiner Lehrer, Franz Passow, scheint er ganz besonders ein dankbares Andenken bewahrt zu haben. Da er sich schon anfangs der dreissiger Jahre verheiratet hatte, so befand er sich nicht mehr in der richtigen Stimmung, um sein Studium ordnungsmässig mit den vorgeschriebenen Prüfungen abzuschliessen; und dieser Umstand war daran Schuld, dass Liebrecht auf keine Anstellung in seiner Heimat Anspruch erheben konnte. Einige Zeit lebte er also in Berlin als Privatgelehrter; wie er während dieser prüfungsvollen Zeit das tägliche Brot für sich und

die Seinigen durch Privatunterricht verdiente, wie er zugleich seine staunenswerten und vielseitigen Kenntnisse immer mehr erweiterte und vertiefte, darüber wäre es höchst interessant des näheren unterrichtet zu werden; leider fliessen uns für diese wichtige Periode seines Lebens keine Quellen.

Endlich aber nahm einer seiner treuesten Gönner, Alexander v. Humboldt, sich seiner energisch an und empfahl ihn dringend dem belgischen Minister des Innern, Charles Rogier, dem Belgien so viel in betreff des Unterrichtswesens verdankt. So wurde denn Liebrecht 1849 als Professor der deutschen Sprache an das Athénée royal (Gymnasium) von Lüttich berufen. Eigentlich hätte man den vielseitigen Gelehrten lieber an der Universität verwenden sollen; aber Rogier hatte den ganzen Wert Liebrechts nicht gleich erkannt, und später scheint er sich gar nicht mehr um ihn bekümmert zu haben. Dieses Amt bekleidete Liebrecht bis 1868, wo er sich pensionieren liess. Nebenbei war er etwas später als Professor der englischen Sprache an der Ecole normale des humanités (Lehrerseminar) angestellt worden, und dort hatte er die Freude, Schüler zu finden, die durch ihr Alter und ihre wissenschaftliche Vorbildung würdiger waren, einem solchen Lehrer zu Füssen zu sitzen.

Von 1868 an konnte Liebrecht sich nun ausschliesslich seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmen und brauchte nicht mehr wie ehedem vor Tagesgrauen aufzustehen, um sich eine spärliche Frist für seine persönlichen Studien zu ergeizen. Hatte er aber jetzt mehr Musse, so blieb doch noch ein anderer Übelstand, dem nicht abgeholfen werden konnte. Zur Zeit, wo Liebrecht in Lüttich wohnte, war diese Stadt trotz ihrer Universität an litterarischen Hilfsmitteln sehr arm; der Universitätsbibliothek fehlten die allernötigsten Bücher. Und darüber klagte Liebrecht unaufhörlich. „Inter arma“, schreibt er einmal nicht ohne einen gewissen Galgenhumor[1]), „silent Musae, d. h. zu deutsch: Lüttich ist nicht eben ein Sitz der Künste und Wissenschaften trotz seiner Malerakademie und Universität. Das ist aber auch kein Wunder; denn wo das Geräusch der Waffenfabriken so laut erschallt wie dort, können sich die Musen nur schwer vernehmbar machen. Jedoch besitzt die Maasstadt eine Anzahl rari nantes . . .“ Wie bekannt, sind diese rari jetzt viel zahlreicher geworden, und der Unterricht an den belgischen Hochschulen hat sich anerkanntermassen bedeutend gehoben; aber doch erst in neuerer Zeit, für Liebrecht also leider viel zu spät.

Zu Anfang des Jahres 1887 traf ihn ein Schlagfluss und beraubte ihn fast ganz des Gedächtnisses. Dieses harte Verhängnis, welches ihn hinderte, sich ferner seinen Arbeiten zu widmen, hat ihn sehr unglücklich gemacht. Und lang überlebte er es nicht; denn am 3. August 1890 starb er infolge einer Brustentzündung in St. Hubert (Luxemburg) im Hause einer seiner Töchter.

1) Göttingische gelehrte Anzeigen 1866, 585.

Wenn wir von einigen kürzeren Reisen nach Deutschland, sowie von einem Besuche, den er dem ehemaligen Minister Sir George Cornewall Lewis in England abstattete, absehen, hat Liebrecht sein ganzes Leben ruhig in Lüttich zugebracht, und trotz der Bemühungen seiner Freunde, die ihn gern seiner Heimat wieder gewonnen hätten, hat er nie nach Deutschland zurückkehren wollen. Bei uns fand er die Verhältnisse ganz leidlich; denn Belgien hat ihn doch nicht stiefmütterlich behandelt, und obendrein waren seine zahlreichen Kinder — vier Söhne und vier Töchter — in Lüttich ganz heimisch geworden. Trotzdem muss man es doch bedauern, dass er für seine Thätigkeit keinen weiteren Wirkungskreis gefunden hat, und man kann sich nicht erwehren zu denken, dass für ihn, der Felix hiess, nomina, in betreff wenigstens der äusseren Verhältnisse, keine omina gewesen sind.

Und noch nach seinem Tode hat ihn dasselbe Missgeschick getroffen: wie gross seine Verdienste um die Wissenschaft auch gewesen sind, wie heilig sein Andenken seinen Fachgenossen geblieben, keiner hat sich bis jetzt noch veranlasst gefühlt, ihm ein seiner würdiges biographisches Denkmal zu errichten: ein paar Worte in der Vossischen Zeitung[1], eine kurze Biographie von Adolf Hinrichsen[2], ein herzlicher Nachruf von Pitrè[3], das ist alles.

Doch gehörte er als Ehrenmitglied manchen gelehrten Gesellschaften[4] an und zählte sehr viele Gönner und Freunde; hier wollen wir nur einige Namen guten Klanges anführen: Wilhelm und Alexander von Humboldt, die Gebrüder Grimm, Franz Passow, Ludwig Tieck, Adelbert von Keller, Reinhold Köhler, Simrock, Max Müller, Barack, Pitrè, Hazelius, Huber, Massmann, von der Hagen, Spiller, Kletke, Stoeber, Bastian, Moe, v. Kausler, Tylor; in Lüttich der Bibliothekar Fiess, Ad. Borgnet und Ch. Grandgagnage.[5])

Unter diesen war ihm aber Alexander von Humboldt ganz besonders teuer und wert, und es gereichte ihm zu einer wahren Freude, ein Buch[6]) vorzeigen zu können, das ihm sein berühmter Gönner geschenkt und worin er folgende Worte geschrieben hatte:

> Herrn Professor Liebrecht, seinem theuren, vieljährigen Freunde, zum Andenken an beide Brüder, die bald wieder miteinander vereinigt sein werden. A. v. Humboldt. Berlin, den 25. August 1854.

---

1) 21. August 1890, No. 387.

2) Das litterarische Deutschland. Berlin.

3) Archivio delle tradizioni popolari 9, 459f.

4) Gesellschaft zur Beförderung des Nordischen Museums zu Stockholm. — Akademie der gemeinnützlichen Wissenschaften zu Erfurt. — Academia Scientiarum Bonarumque Artium (Palermo). — Società siciliana per la Storia Patria (Palermo). — Academia di Scienze, Lettere ed Arti de' Zelanti (Aci-Reale). — Sociedad del Folk-Lore Castellano (Madrid). — Associaçao dos Jornalistas e Escriptores (Lissabon).

5) Einige dieser Freunde erwähnt Liebrecht im Vorworte zu Dunlop, S. XXV—XXVII.

6) Sonette von Wilhelm von Humboldt. Berlin, Georg Reimer, 1853.

Dies Buch hat Liebrecht unserer Universität als kostbares Andenken verehrt.

Mit all diesen Freunden unterhielt Liebrecht eine lebhafte Korrespondenz; die zahlreichen Briefe hat er alle dem Nordischen Museum in Stockholm geschenkt. Von anderen Papieren hat sich nur weniges in seinem Nachlasse vorgefunden. Seine Bücher (Pentamerone, Barlaam, Dunlop, Gervasius, Zur Volkskunde) mit Zusätzen und Verbesserungen von seiner Hand bewahrt seine Familie; die Sonderabdrücke der meisten Aufsätze, welche er in Zeitschriften hat erscheinen lassen, sind in den Besitz der Société liégeoise de littérature wallonne zu Lüttich übergangen. Sollte, wie es doch so wünschenswert erscheint, ein Gelehrter es übernehmen, die besten Aufsätze Liebrechts zu sammeln und neu drucken zu lassen, so würde er hier manch Nützliches finden.

Liebrechts vielseitige und tiefe Gelehrsamkeit, seinen Geist zu rühmen, wird wohl nicht mehr nötig sein. Möge er, der aus eigner Kraft gewordene Mann, sich auch sein Lob aus eigner Kraft aufbauen! Dazu genügt ja die folgende Zusammenstellung seiner Schriften.

Lüttich.

Bibliographie.[1])

I. Selbständig erschienen.

I. Der Pentamerone oder: Das Märchen aller Märchen von Giambattista Basile. Aus dem Neapolitanischen übertragen von Felix Liebrecht. Nebst einer Vorrede von Jacob Grimm. 1. Band. Breslau, Josef Max & Co., 1846. XXVIII und 412 S. 8⁰. — 2. Bd. VI und 340 S.

2, 266—279 Exkurs: Über den Ursprung und die Bedeutung der Redensart: Die Feige weisen. — 280—338 Einige Bemerkungen über den neapolitanischen Dialekt und dessen Litteratur, sowie über Basile insbesondere.

Recensionen: Spenersche Zeitung, 5. Nov. 1846 und 5. Febr. 1848. — Allgem. Oder-Zeitung 1846, No. 184. — Litteraturblatt 1846, No. 87. — Berl. Jahrbücher für Erzieh. u. Unterricht 1847, 73ff. — Leipziger Revue 1847, No. 1. — Schlesische Zeitung 1847, No. 16, Beilage. — (Wiener) Jahrbücher d. Litt. 119, 222—232 (Ferd. Wolf). — Mag. für die Litt. d. Ausl. 1847, No. 68. — Neue Jena. Litt.-Zeit. 1848, No. 24. — Imbriani, Canti pop. avellinesi p. 110f. — Lo Cunto de li Cunti di Giambattista Basile a cura di B. Croce 1 (Napoli 1891), CLIII—CLVI.

F. Wolf äussert sich in den Wiener Jahrbüchern 119, 232: „Kurz, Hr. L. hat sich der interessanten aber ungemein schwierigen Aufgabe, die er sich gewählt, vollkommen gewachsen gezeigt; er hat sie gelöst mit dem Fleisse, der Geduld und Gewissenhaftigkeit eines deutschen gründlich gebildeten Philologen, und — was noch mehr ist, weil es sich nicht erwerben lässt — mit dem Takte und Geschmacke eines selbst dichterisch Begabten, und so die deutsche Litteratur mit einem Werke bereichert, das sich den Meisterstücken dieser Gattung eines Rückert und Regis nicht unwürdig anreiht.“ — Noch interessanter ist das Urteil Croces: „Il Liebrecht oso affrontare pel primo tutte le difficoltà del testo

1) Eine systematisch geordnete Bibliographie ‘The literary labours of Dr. Felix Liebrecht, a contribution towards the bibliography of the science of comparative mythology and folk-lore’ enthält Trübner's American and oriental literary record No. 57, S. 748—750 (May 25, 1870).

del Basile, veramente enormi per uno Straniero. Ed erano anche maggiori allora, nel 1846, di quel che sono ora, o saranno fra breve. Senza un buon vocabolario napoletano, senz'aiuto di studii e commenti fatti da scrittori italiani sull'argomento, il Liebrecht dovè, per intendere il suo testo in tutti i suoi particolari, ricorrere agli aiuti della scienza filologica e allo studio diretto degli altri scrittori napoletani e, specialmente, dei contemporanei del Basile. E, col suo acume, e colla sua diligenza, giunse ad acquistare un'intelligenza, quasi in ogni particolare, completa del testo, che veramente è mirabile. In pochissimi punti errò, quasi sempre per colpa delle scorrette edizioni, che fu costretto ad avere sott' occhio, giacchè egli potè solo confrontare l'edizione del Sarnelli del 1674, che gli parve, ed è difatti, la migliore, rispetto alle sequenti, e specie a quella del Porcelli. Nè è minore il merito letterario dell'opera: Con grande facilità e felicità, alle espressioni e alle immagini del Basile, il Liebrecht seppe trovare le equivalenti nella lingua tedesca. E l'ingegno artistica di Gian Alessio Abbattutis vive e palpita, in questa traduzione, in tutto il suo bizarro e originale carattere.“ (s. CLV.)

II. Des heiligen Johannes von Damascus Barlaam und Josaphat. Aus dem Griechischen übertragen von Felix Liebrecht. Mit einem Vorwort von Ludolf von Beckedorff. Münster, Theissing, 1847. XXVI u. 304 S. 8⁰.

Rec.: Spenersche Zeitung 1847, No. 25. — Morgenblatt 1847, No. 64.

III. John Dunlops Geschichte der Prosadichtungen oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u. s. w. Aus dem Englischen übertragen und vielfach vermehrt und berichtigt, sowie mit einleitender Vorrede, ausführlichen Anmerkungen und einem vollständigen Register, versehen von Felix Liebrecht. Berlin, G. W. F. Müller, 1851. XXX, (II) und 560 S. Grossoctav.

Rec.: Gersdorfs Repert. 1851, No. 20. — Blätter f. litt. Unterhaltung 1853, 1093 ff.

IV. Des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia. In einer Auswahl neu herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet von Felix Liebrecht. Ein Beitrag zur deutschen Mythologie und Sagenforschung. Hannover, Carl Rümpler, 1856. XXII u. 274 S. 8⁰.

Im Anhang: 167—172 Einige fernere Bemerkungen zu Grimms Deutscher Mythologie. — 172—211 La Mesnie furieuse, ou la Chasse sauvage. (201 Procession de Russon. — 205 Procession de Saint-Liévin à Gand. — 208 La fête du Lendit. — 209 La fête du loup vert. — 210 La fête de Caritachs.) — 212—214 Le Suisse de la rue aux Ours. — 214—215 Belinus. — 216—217 Kombabos. — 218—260 Französ. Aberglauben (aus Jean Baptiste Thiers).

Rec.: W. Holland, Germania 1, 368.

V. Baronet George Cornewall Lewis, Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der altrömischen Geschichte. Deutsche, vom Verfasser vielfach vermehrte und verbesserte, sowie mit einem Nachtrag versehene Ausgabe, besorgt durch Felix Liebrecht. Hannover, C. Rümpler, 1858. 2 Bände, VIII u. 510 und VIII u. 497 S. 8⁰.

VI. Friedr. Max Müller, Essays. 3. Band. Beiträge zur Litteraturgeschichte, Biographik und Altertumskunde. Mit einem Anhang: Briefe von Bunsen an Max Müller aus den J. 1848—59. Aus dem Englischen mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen von Felix Liebrecht. Leipzig, Engelmann, 1873. V u. 547 S. 8⁰.

„Ich habe es als eine Ehre und ein Glück betrachtet, dass Sie die Übersetzung des 3. Bandes meiner Essays übernommen haben.“ (Brief von Max Müller, 6. Februar 1871.)

VII. Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze von Felix Liebrecht. Heilbronn, Gebr. Henninger, 1879. XVI u. 522 S. 8⁰.

Nachträge Germ. 35, 201. 346.

Rec.: Englische Studien 3, 172 f. (Kölbing). — Globus 36, 235—237 (Andree). — Ausland 1879, 1038 f. — Kosmos 3, 244 f. — Litt.-Blatt f. germ. u. rom. Philol. 1, 125—127 (R. Köhler). — Westermanns Monatshefte 1880, 283. — Archiv d. neueren Sprachen 64, 417. — Litt. Cblatt 1881, 380 f. (Edzardi). — Jahresber. über d. klass. Altertumswiss. 28, 65—69 (1883. O. Keller). — Mitteil. d. anthrop. Ges. zu Wien. — Scherer, Kl. Schriften 1, 168 f. (= Deutsche Rundschau 1880, März). — Nord und Süd 1879, Nov. — Germ. Jahresber. 1879, 60 f. — Quartals-Bericht d. Ver. f. mecklenb. Gesch. 14, 5 f. — Augsb. Allg. Zeitung 1879, 4206. — Rostocker Zeitg. 1879, 2, 280—281. — Schlesische Zeitg. 1879, 1. Juli. — Mecklenb.

Anzeigen 1879. Beilage 139. — N. freie Presse 1879, 24. August. — Polybiblion 26, 60—62 (Puymaigre). — Rev. celtique 4, 118—122 (Gaidoz). — Academy 13, 150 (Ralston). — Athenaeum 1880, 1, 243f. — Saturday Rev. 1879, 188f. — Manchester Guardian 1879, 8. sept. — Nuova Antol. 2. ser. 17, 365 (Gubernatis). — Russ. Rev. d. öff. Unterr. Sept.-Okt. — Athenæum Belge 2, 212f. (Chuquet). — Anzeiger f. dtsch. Altert. 7, 206f.

VIII. Jos. Cal. Poestion, Lappländische Märchen, Volkssagen, Rätsel und Sprichwörter. Nach lappländischen, norwegischen und schwedischen Quellen. Mit Beiträgen von Felix Liebrecht. Wien, Gerolds Sohn, 1886. XII u. 274 S.

Liebrecht hat auch den deutschen Teil der 3. Aufl. d. Prakt. Wörterb. d. engl. u. deutschen Sprache von Flügel (1869—1874) bearbeitet.

IX. K. F. Koehlers Antiquarium in Leipzig. Katalog No. 471: Völkerpsychologie (Folk-lore), enthaltend die Bibliothek des Hrn. Prof. Dr. Felix Liebrecht zu Lüttich. Leipzig 1888, (2) und 98 S.

II. In Zeitschriften.[1]

1. Academy (London).

1 (1869—70), 171f. Gonzenbach, Sicilianische Märchen. — 177 Recent researches on popular tales. — 277f. Comparetti, Ricerche intorno al libro di Sindibâd (Milano 1869).

2 (1870—71), 4f. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen 1—5. — 58f. Pitrè, Canti popolari siciliani 1 (vgl. 143). — 122 G. Oppert, Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte (1870). — 151 Ein niederdeutscher Äsopus hsg. von Hoffmann von Fallersleben. — 277—279 Simrock, Die Quellen des Shakespeare, 2. Aufl. (vgl. 3, 86f.). — 303 G. Ferraro, Canti popolari monferrini (1870). — 389f. Mitford, Tales of old Japan. — 143—154 Pitrè, Canti popolari siciliani 2. Lizio Bruno, Canti popolari delle Isole Eolie e de' altri luoghi di Sicilia (1871).

3 (1872), 21—23 Bergmann, La fascination de Gulfi, traité de mythologie scandinave composé par Snorri fils de Sturla, traduit et expliqué, 2. éd. Bergmann, Le message de Skirnir et les dits de Grimnir. Simrock, Die Edda, 4. Aufl. — 182f. Asbjörnsen, Norske Folk-Eventyr. ny Samling (1871). Asbjörnsen, Norske Huldre-Eventyr og Folkesagn, 3. Udg. (1870). — 201f. Sanct Brandan hsg. von C. Schröder. Bibliothek van middelnederlandsche Letterkunde 6 (1871). — 321—324 Rink, Eskimoiske Eventyr og Sagn. oversatte (1866 bis 1871). — 421—423 Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Südsibiriens und der dsungarischen Steppe 1: Proben der Volkslitteratur 1—4 (1866—72).

4 (1873), 71—79 Comparetti, Virgilio nel Medio Evo (1872). — 221—225 A. de Gubernatis, Zoological Mythology (1872). — 341—346 Ralston, The songs of the russian people. 2. ed. (1872). Ralston, Russian folk tales (1873). — 421—423 W. Bottrell, Traditions and hearthside stories of West Cornwall, 2. ser. — 463f. Gesta Romanorum hsg. von Oesterley. Johannis de Alta Silva Dolopathos s. de rege et septem sapientibus, hsg. von Oesterley.

2. Archiv für Litteraturgeschichte

(Gosche 1870—1872; Schnorr von Carolsfeld 1874—1887) Leipzig.

1 (1870), 48—62 Zur Litteraturgeschichte des Hug- und Wolfdietrich.

2 (1872), 22—48 Über cyprische Volkslieder (= ZVk 155—178).

6 (1877), 421—434 rec. Milá y Fontanals, De la poesía heroico-popular castellana (Barcelona 1874). — 583—608 Zur orientalischen Litteratur (rec. Garcin de Tassy, Allégories, récits poétiques et chants populaires traduits de l'arabe, du persan, de l'hindoustani et du turc. 2. éd. 1876).

7 (1878), 236—253 rec. Legrand, Recueil de chansons populaires grecques (1873) und Jeannaraki, *Ἄσματα κρητικὰ μετὰ διστίχων καὶ παροιμιῶν* (1876) (= ZVk 199—222).

9 (1880), 89—95 Zur südafricanischen Volkskunde (South African Folk-lore society). — 102—109 rec. Büchmann, Geflügelte Worte, 11. Aufl.

---

1) Die Abkürzung ZVk bedeutet: Liebrecht, Zur Volkskunde (1879).

10 (1881), 110—122 Africanische Märchen (aus Cape monthly magazine 1871 und Folk-lore journal 1). — 540—549 Zur madagaskarischen Volkskunde (aus Cape monthly magazine 1871).

3. Belgique contemporaine (Lüttich).

4 (1863), 257—266 rec. Dejardin, Dictionnaire des spots.

4. Bibliophile belge (Brüssel).

15 (1859), 342—346 rec. F. Wolf, Studien zur Geschichte der spanischen und portugiesischen Nationallitteratur.

5. Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Brüssel).

21 (1854), 2, 942—956 La tour des souris; vgl. 878f. (vgl. unten No. 25).

22 (1855), 2, 190—260 La mesnie furieuse, ou la chasse sauvage; vgl. 137f. (= Gervasius s. 173—211; doch fehlt hier 'L'île de verre et les barques sépulcrales' p. 251—260).

6. Englische Studien (Kölbing) Heilbronn 1877ff.

1 (1877), 171—181 Folklore: 1. Godiva (= ZVk 103—105). 2. Skimmington (= ZVk 384—388). 3. Drei Seelen. 4. Englischer Aberglaube. 5. Schottischer Aberglaube (= ZVk 358—362). 6. Irischer Aberglaube. 7. Kiltgang (= ZVk 378f.).

2 (1879), 20—27 Ein altenglischer Schwank.

3 (1880), 1—13 Die Folk-lore Society in London. — 334—338 Zur ae. Balladenpoesie.

4 (1881), 130—135 rec. The Folk-lore Record 2 (1879).

5 (1882), 157—165. 394—398 rec. The Folk-lore Record 3. 4.

6 (1883), 259f. rec. Varnhagen, Ein indisches Märchen (1882). — 260—262 rec. The Folklore Journal 1, 1.

7 (1884), 126—130 rec. Black, Folk-Medicine (1883). — 473—479 rec. The Folk-lore Journal 1, 2—2.

8 (1885), 324—327 rec. Varnhagen, Longfellows Tales of a Wayside Inn (1884).

9 (1886), 444—448 rec. Child, The english and scottisch popular ballads 1—3.

7. Germania. Neues Jahrbuch der Berlinischen Gesellschaft für Deutsche Sprache und Altertumskunde (v. d. Hagen). Berlin 1836—1853.

7 (1846), 183—190 Über den Ursprung und die Bedeutung der Redensart: Die Feige weisen (vgl. 8, 370). — 419—424 Schiller, 1. Der Handschuh; 2. Der Gang nach dem Eisenhammer.

8 (1848), 196—205 1. Der Conde Lucanor des Don Manuel; 2. Der Patrañuelo des Timoneda. — 370—380 Bemerkungen und Nachträge zu den Aufsätzen XI (Über die Redensart: Die Feige weisen) und XXII (A. Kuhn, Zauber- und andere Sprüche aus England und Schottland) in dem 7. Bande der Germania.

8. Germania (Pfeiffer 1856—68; Bartsch 1869—1888) Stuttgart, Wien.

1 (1856), 257—272 Beiträge zur Novellenkunde mit besonderem Bezug auf die ältere deutsche Litteratur (v. d. Hagen, Gesamtabenteuer. Keller, Erzählungen aus ad. Hss.). — 475—477 Zu Walther von der Vogelweide. — 477f. Zur Geschichte der Passgläser. — 478f. Freis Eber. — 479f. Gabilûn, Gampilûn, Capelûn.

2 (1857), 239—250 rec. Grimm, Kinder- und Hausmärchen 3, 3. Aufl. (1856). — 256 rec. Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Todten.

4 (1859), 371 Brautlauf. — 371—373 Zu Reinhart Fuchs. — 373f. Eine englische Priamel. — 374 Eine schwedische Maistange. — 374f. Das Grab und seine Länge (vgl. 5, 64. 486).

5 (1860), 47—64 Zu den Nugae curialium des Gualterus Mapes (= ZVk 25—33). — 120—123 rec. Choice-notes from 'Notes and Queries', Folklore (1859). — 479—482 Das verlorene Hufeisen (= ZVk 490—493). — 482f. Et cetera Bundschuh (= ZVk 495—497). — 483—485 Das Castel dell' Uovo zu Neapel. — 485f. Der Gelübdestein zu Seligenstadt am Main. — 486f. Das Grab und seine Länge. — 487 Rosenblüts Disputatz eines Freiheits mit einem Juden.

7 (1862), 497—508 rec. Waldis, Esopus hsg. von Kurz.

10 (1865), 107—113 rec. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, 2. Aufl. - 406—416 Zur Virgiliussage (= ZVk 284).

11 (1866), 77f. Gernde Leute in Schweden (= ZVk 501f.). — 99—102 Ein Fuchsmythus (= ZVk 260—267). — 166—172 Die Sage von Romulus und den Welfen (= ZVk 17—25). — 172f. Zur slavischen Walthariussage (vgl. 21, 67).

12 (1867), 81—85 Tristan und Isolde und das Märchen von der goldhaarigen Jungfrau.

13 (1868), 161—172 Die Todten von Lustnau (= ZVk 54—65).

14 (1869), 84—96 Vlämische Märchen und Volkslieder. — 226—238 Zur Litteraturgeschichte des Wolfdietrich (vgl. 15, 192. = ZVk. 460—474). — 385—405 Zur Zimmerischen Chronik (vgl. 18, 175).

15 (1870), 161—192 Lappländische Märchen. — 192—194 Zur Litteraturgeschichte des Wolfdietrich.

16 (1871), 37—42 Germanische Mythen und Sagen im alten Amerika (= ZVk 73—80). — 212—229 rec. Simrock, Handbuch der dtsch. Mythologie, 3. Aufl. (1869). — 358—378 rec. W. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre.

18 (1873), 175—185 Zur Chronik von Zimmern. — 357—366 rec. Gesta Romanorum ed. Oesterley. — 453—455 Heidenwerfen. — 455f. Das Brückenspiel (= ZVk 393f.). — 456 Aschgeberstrasse (vgl. 20, 128). — 456f. Tpru, purt (vgl. 21, 399f. 25, 88—90. 26, 508). 458 Fander, fanner (ZVk 499f.).

21 (1876), 67f. Zur deutschen Heldensage (Waltharius). — 68—75 Isländisches (= ZVk 368—373). — 75f. Bienenaberglaube. — 76 Gooseberry. — 76—78 Grashalm im Munde (= ZVk 382—384). — 78f. Hochzeitsprügel (vgl. 22, 194). — 79f. Eine gimpelhafte Frage (= ZVk 497f.). — 97—103 rec. Chr. Hansens Komedier udg. ved S. Birket Smith (1874). Grevens og Friherrens Komedie udg. af S. Birket Smith (1874). — 229—231 rec. Ditfurth, 52 ungedruckte Balladen (1874). — 252—255 Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Svend Grundtvig. — 385—399 Von den drei Frauen (= ZVk 124—141). — 399f. Tpru, purt. — 401—404 Zur englischen Volkslitteratur (= ZVk 481—486).

22 (1877), 21—33 Die geworfenen Steine (= ZVk 267—284). — 181 Jenny Greenteeth. — 181f. Ein Rechtsalterthum. — 182—186 Aus Nordindien (= ZVk 98—103). — 186—189 Catalonische Kinderspiele (= ZVk 390—393). — 189—194 Italische Mythen (= ZVk 407—414). — 194 Hochzeitsprügel.

23 (1878), 361—364 rec. Gautier, Les épopées françaises. 2. éd. 1.

24 (1879), 21—23 Die krachende Bettstatt (dazu 417f.). — 129—139 Zur schwedischen Volkslitteratur (vgl. 36, 308: Fränkel). — 374—378 rec. Lootens et Feys, Chants populaires flamands.

25 (1880), 33—40 Salomon und Morolf. — 88—90 Tpru, purt. — 295 Das Wassergrab. — 295f. Ein seltsames Schloss. — 296 Eine seltsame Lehnleistung. — 296f. Über den Tisch springen. — 297 Hausstreicherinnen. — 297 Krankheit übertragen. — 297f. Meister und Geselle (Lehrling). — 298f. Zu B. Waldis. — 388-393 Zur norwegischen Volkskunde.

26 (1881), 115—120 rec. Bondeson, Halländska Sagor. — 120—126 rec. Rolland, Faune populaire de la France 1—2 (1877—79). — 365—369 rec. Gautier, Les épopées fr. 3. — 508 Tpru, purt.

27 (1882), 115—122 rec. Wigström, Folkdigtning (1880). — 376—379 rec. Rolland, Faune populaire 3 (1881).

28 (1883), 107—111 rec. Wigström, Folkdigtning, 2. Samlingen (1881). — 112—115. 381f. rec. Rolland, Faune populaire 46 (1881—83). — 421f. rec. Bondeson, Svenska Folksagor.

29 (1884), 243—253 Der Wind in der Dichtung und auch anderswo. — 354—360 rec. Gering, Islendzk Aeventyri. — 378—384 Svend Hersleb Grundtvig (1824—1883).

30 (1885), 125—127 rec. Wigström, Sagor och Äfventyr upptecknade i Skåne. — 216—221 Kistudans. — 350—355 rec. *Κυπριάδια* 1—2 (1883—84). — 355—363 Arthur Hazelius und das Nordische Museum in Stockholm (vgl. 32, 376).

31 (1886), 205—211 Arsloh. — 247 Zu 31, 49. — 347—351 rec. Politis, *Τὸ δημοτικὸν ᾆσμα περὶ τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ* (1885). — 351—355 rec. Bassett, Legends and Superstitions of the Sea (1885). — 355—357 rec. Hertz, Spielmannsbuch. — 498f. rec. Schwartz, Indogermanischer Volksglaube.

32 (1887), 374f. rec. Palomes, Re Guglielmo 1 e le monete de Cuojo. — 376—382 Das Nordische Museum. — 493—507 Einige Beiträge zur Geschichte der Frauen (vgl. 33, 243).

33 (1888), 175—177 Narrengesellschaften. — 177—179 Seewasser in Tempeln. — 179f. Ein Volksvers. — 243—245 Einige Beiträge zur Geschichte der Frauen.

35 (1890), 201—217. 346—354 Zur Volkskunde. Nachträge.

9. Globus (Andree, Kiepert) Braunschweig.

34 (1878), 366f. Drei madagaskarische Märchen (aus Cape monthly magazine).

10. Göttingische gelehrte Anzeigen.

1861, 425—437 Maurer, Isländische Volkssagen. — 561—581 Passow, *Τραγούδια ῥωμαϊκά* (= ZVk 178f.).

1862, 383—399 Bachofen, Das Mutterrecht. — 1359f. Diez, Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen, 2. Aufl.

1864, 788—799 Grimmelshausens Simplicianische Schriften hsg. von Kurz 1—2. — 1244—1264 Taine, Histoire de la littérature anglaise 1—3. — 1405—1426 Stephens, Geschichte der wälschen Litteratur hsg. von San Marte. — 2063—2069 Oppert, Der Presbyter Johannes.

1865, 236—239 Taine, Histoire de la litt. anglaise 4. — 330—341 E. du Méril, Histoire de la comédie. — 448—455 Simrock, Die Edda, 3. Aufl. — 841—880 Fustel de Coulanges. La cité antique. — 1143—1152 Attila flagellum dei, con pref. di A. d'Ancona. — 1186 bis 1194 Il libro dei sette savj di Roma, con pref. di A. d'Ancona. — 1279f. Rupp, Aus der Vorzeit Reutlingens. — 1475—1480 Grimmelshausens Simplicianische Schriften 3—4. — 1841—1851 Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage 1. — 2076—2080 Ayrers Dramen hsg. von Keller 1—5.

1866, 101—110 Preuner, Hestia-Vesta. — 585—594 Borgnet, Histoire de la révolution liégeoise de 1789. — 670—673 Sant' Albano e San Giovanni Boccadoro, per cura di A. d'Ancona. — 1033—1040 Kausler, Denkmäler altniederländischer Sprache 3. — 1321 bis 1345 J. Braun, Naturgeschichte der Sage 1—2. — 1636—1640 Uhland, Schriften 2. — 1921—1933. 2040 G. Paris, Histoire poétique de Charlemagne. — 2011—2027 Bujeaud, Chants populaires des provinces de l'Ouest 1—2. Puymaigre, Chants populaires rec. dans le pays messin.

1867, 62—71 Comparetti, Saggi dei dialetti greci dell' Italia. — 172—193 Uhland, Schriften 3. — 270—277 Camarda, Appendice al saggio sulla lingua albanese. — 565—573 Novella della figlia del re di Dacia, con pref. di A. Wesselofsky. — 1036—1040 Das deutsche Heldenbuch hsg. von Keller. — 1201—1212 G. de Rada, Rapsodie d'un poema albanese. — 1721—1731 Comparetti, Edipo e la mitologia comparata. — 1795—1800 Merzdorf, Des Bühelers Königstochter von Frankreich. La rappresentazione di Santa Uliva. — 2021—2035 Gutierre Diaz de Gamez, Le Victorial, chronique de Don Pedro Niño comte de Buelna, traduit par Circourt et Puymaigre.

1868, 105—117. 1653—1663 Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme Südsibiriens, 1. Abt. 1. 2. — 196—200 Storia di Otinello e Giulia. — 345—353 Simrock, Freidanks Bescheidenheit. — 413—437 Gautier, Les épopées françaises 1—2 (1865—67). — 641—645 Wohlwill, Die Anfänge der landständischen Verfassung im Bistum Lüttich (nicht unterzeichnet). — 1314—1320 Simrock, Loher und Maller. — 1424—1429 Simrock, Lauda Sion, 2. Aufl. — 1566—1576 Uhland, Schriften 6. — 1757—1759 Elisabeth Charlotte von Orleans, Briefe 1676—1706 hsg. von Holland. — 1865—1874 Thomas Malory, Morte Darthur, ed. by E. Strachey. — 1881—1920 Percy's Folio Manuscript ed. by Hales and Furnivall 1—4.

1869, 521—544 Luzel, Gwerziou Breiz Izel 1. — 796—800 Hedenskog, Berättelse om Alexander den Store, öfvers. från Syriskan. — 961—980 Uhland, Schriften 7. — 1037—1040

La leggenda di Vergogna e di Giuda. — 1298—1306 Zimmerische Chronik hsg. von Barack 1—4. — 1581—1592 Chasiotis, *Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἤπειρον δημοτικῶν ᾀσμάτων* (1866). Sakellarios, *Τὰ Κυπριακά* 3 (1868). — 1895—1902 Kreutzwald, Ehstnische Märchen. — 1966—1977 Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser 4, 1.

1870, 110—118 Officium et miracula S. Willigisi hsg. von Guerrier. — 391—399. 1769—1774 Uhland, Schriften 4. 5. — 474—478 Gröber, Die hsl. Gestaltungen der Chanson de geste Fierabras. — 481—502 Roskoff, Geschichte des Teufels. — 721—740 Bachofen, Die Sage von Tanaquil. — 956—960 Glennie, Arthurian Localities (1869). — 983—989 Gerland-Waitz, Anthropologie der Naturvölker 5, 2. Gerland, Das Aussterben der Naturvölker. — 997—1000 Pitrè, Canti popolari siciliani 1. — 1035—1040 Salomone-Marino, La baronessa di Carini. — 1227—1234 Herzog Ernst hsg. von Bartsch. — 1290—1295 Pio, Sagnet om Holger Danske. — 1356—1360 Bartsch, Altfranzösische Romanzen und Pastourellen. — 1411-1423 Radloff, Die Sprachen Südsibiriens 3. — 1876—1880 Gradi, Proverbi e modi di dire.

1871, 655—667 Pitrè, Canti popolari siciliani 2. — 1022—1035 Traina, Nuovo vocabolario siciliano-italiano 1—10 (1868—70). — 1156-1160 Sercambi, Novelle (1871). — 1386—1393 Hock, Croyances et remèdes populaires au pays de Liège. — 1474—1480 Aasen, Norsk Ordbog. 2. Udg. 1. — 1630—1640. 2007—2113 V. di Giovanni, Filologia e letteratura siciliana 1—2. — 1919—1932 Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser 4, 2.

1872, 121—141 I. La Lumia, Carlo Cottone principe di Castelnuovo. — 311—319 La leggenda della reina Rosana. — 433—440 Baring-Gould, Legends of Old Testament characters 1—2. — 537—555 Pitrè, Le lettere, le scienze e le arti in Sicilia negli anni 1870—71. — 671—676 Novelle antiche (1871). — 753—760 Starabba, Il conte di Prades e la Sicilia. — 949—957 Ralston, The songs of the russian people. — 1267—1275 Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser 4, 3. — 1281—1299 Tylor. Primitive Culture 1—2. — 1506—1517 Radloff, Die Sprachen Südsibiriens 4. — 1537—1553 Gerland-Waitz, Anthropologie der Naturvölker 6. — 1701—1719 Pitrè, Studi di poesia popolare. — 1851—1863 Bergmann, Das Graubartslied. Lokis Spottreden auf Thor. — 1916—1920 Kristensen, Jydske Folkeminder 1.

1873, 201—209 Bernoni, Canti popolari veneziani. — 261—268 Garcin de Tassy, La langue et la littérature hindoustanies en 1872. — 268—278 Uhland, Schriften 8. — 1256 bis 1265 Friedr. Müller, Allgemeine Ethnographie. — 1377—1383 Bernoni, Fiabe popolari veneziane: Leggende fantastiche popolari veneziane. — 1473—1480 Harland & Wilkinson, Lancashire legends, traditions, pageants, sports. — 1585—1593 Bergmann, Strassburger Volksgespräche (s. Rübezahl 12, 561. 13, 34).

1874, 28—32 Mussafia, Beitrag zur Kunde der norditalienischen Mundarten im 15. Jh. — 193—205 Puymaigre, La cour littéraire de Juan II roi de Castille. — 245—253 Garcin de Tassy, La langue et la litt. hindoustanies en 1873. — 472—475 Tüngers Facetiae hsg. von Keller. — 526—534 Luzel, Gwerziou Breiz Izel 2. — 790—798 Bergmann, Vielgewandts Sprüche und Groas Zaubergesang. — 889-896 Stent, The Jade Chaplet in 24 beads. From the Chinese. — 963f. Kristensen, Jyske Folkeminder 2, 1. — 1088—1092 Aigner, Ungarische Volksdichtungen. — 1305—1309 The Dáthávansa, or the history of the tooth-relic of Gotama Buddha, translated by Mutu Coomára Swámy, Mudeliár.

1875, 472-475 Gregor, An Echo of the olden time from the North of Scotland.

1876, 475-479 Gill, Myths and songs from the South Pacific. — 1060-1069 G. de Tassy, La langue et la litt. hindoustanies en 1875. — 1144—1151 Bergmann, Weggewohnts Lied. der Odinsraben Orakelgesang und der Seherin Voraussicht.

1877, 193—209 G. de Tassy, La langue et la litt. hindoustanies en 1876.

1879, 101—106 Reifferscheid, Westfälische Volkslieder. — 1435-1438 Stokes, Indian fairy tales.

1882, 496—508 K. Schmidt, Jus primae noctis. — 981—992 Retzius, Finland i Nordiska Museet. Hazelius, Minnen fran Nordiska Museet. — 1467—1472 Häussner, Die deutsche Kaisersage.

1883, 245-253 Leite de Vasconcellos, Tradições populares de Portugal. — 628—636 Milá y Fontanals, Romancerillo catalan. — 1438—1440 Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven 1.

11. Grenzboten (H. Blum) Leipzig.

1873, 1, 161—176 Der Schrecken von Sciacca, eine Episode der Geschichte Siciliens. — 2, 490—500 Die Vertreibung der Juden aus Sicilien (1492).

12. Heidelberger Jahrbücher der Litteratur.

1862, 81—91 Lewis, An historial survey of astronomy of the ancients. — 360—364 E. du Méril, Etudes sur quelques points d'archéologie. — 849—856 Dejardin, Dictionnaire des spots ou proverbes wallons. — 935—943 Grohmann, Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse.

1863, 59—63 O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Die Frau im Sprichwort. — 135—142 F. Wolf, Le Brésil littéraire. — 142—144 Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. 2. Aufl. — 583—586 Grohmann, Sagen aus Böhmen. — 682—688 J. v. Düringsfeld, Das Sprichwort als Kosmopolit 1—3. Reinsberg-Düringsfeld, Internationale Titulaturen.

1864, 203—220 Hahn, Griechische und albanesische Märchen. — 825—829 Schwartz, Die poetischen Naturanschauungen der Griechen. — 829f. Reinsberg-Düringsfeld, Das Kind im Sprichwort; Das Wetter im Sprichwort.

1865, 100—103 Grohmann, Aberglaube und Gebräuche aus Böhmen 1. — 845—847 Weimarische Beiträge zur Litteratur und Kunst (1864).

1866, 180—186 Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti 1. — 625—628 A hundred mery talys ed. by Oesterley. — 865—875 Jülg, Kalmückische Märchen. — 934—937 Jülg, Mongolische Märchen. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde.

1867, 65—75 Pauli, Schimpf und Ernst hsg. von Oesterley. — 178—182 Bolza, Canzoni popolari comasche. — 850—853 Büchmann, Geflügelte Worte, 4. Aufl.

1868, 81—96 Henderson, Notes on the folk-lore of the northern counties of England. Harland & Wilkinson, Lancashire folk-lore (vgl. oben No. 10, 1868). — 97—104 Zacher, Pseudocallisthenes. — 307—312 Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol. — 313—315 Baring-Gould, The silver-store. — 321—346 Tylor, Fortchungen über die Urgeschichte der Menschheit. — 449—452 La novella di messer Dianese e di m. Gigliotto. — 641—644 Roberts, Legendary ballads of England. — 644—648 Baring-Gould, Curious myths of the middle ages 1—2. — 648—654 Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1—2. — 817—824 Jülg, Mongolische Märchen, die neun Nachtragserzählungen.

1869, 110—128 Rink, Eskimoiske Eventyr og Sagn. — Berg og Gaedecken, Nordiske Sagn. — 190—199 Max Müller, Chips from a german workshop 1—2. — 485—500 Frere, Old Deccan days. — 500—509 Callaway, Nursery tales of the Zulus. — 509f. Rupp, Aus der Vorzeit Reutlingens (vgl. 1871, 542—44 über die 2. Auflage). — 801—817 Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 2. Bearb. — 818—820 Gaidoz, Gargantua.

1870, 67—73 Rajna, La materia del Morgante. — 73—75 Landau, Die Quellen des Decamerone. — 168—172 Comparetti, Ricerche intorno al libro di Sindibâd. — 172—174 Fr. Müller, Beiträge zur Kenntnis der Rom-Sprache. — 313—316 Rogers, Buddhagosha's Parables. — 317—320 A. d'Ancona, La rappresentazione drammatica del contado toscano. — 660—663 Alabaster, The modern Buddhist. — 663—669 Giovanni da Prato, Il paradiso degli Alberti ed. A. Wesselofsky 1—3. — 746—750 Elliot & Beames, Memoirs on the history of the races of India 1—2. — 871—877 Ferraro, Canti monferrini.

1871, 70—77 Rajna, Rinaldo da Montalbano. — 136—143 M. Müller, Chips from a german workshop 3. — 391—396 Kirchhof, Wendunmuth hsg. von Oesterley 1—5. — 397 bis 399 Rochholz, Drei Gaugöttinnen. — 529—533 Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes, 2. Aufl. — 545—551 Casetti ed Imbriani, Canti pop. delle provincie meridionali 1. — 631—638 *Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα* 1, 1—4. — 658—660 Imbriani, La novellaja fiorentina. — 660—665 Bleek, Reineke Fuchs in Afrika. — 689—694 Trieber, Forschungen zur spartanischen Verfassungsgeschichte. — 873—878 G. de Tassy, La langue hindoustanie en 1871. — 934—936 Mitford, Tales of old Japan.

1872, 204—207 Hertz, Deutsche Sage im Elsass. — 209—220 Aligiyavanna Mohottāla, Kusa Jātakaya transl. by Steele. — 385—391 Alabaster, The wheel of the law. — 522—526 Casetti ed Imbriani, Canti 2. — 705—711 Imbriani, La novellaja milanese. — 841—858 Asbjörnsen, Norske Huldre-Eventyr. Asbjörnsen, Norske Folke-Eventyr, ny Samling.

Larsen, Asbjörnsen. — 858—860 Luzel, De l'authenticité des chants du Barzas-Breiz de Villemarqué. — 887—900 Maspons y Labrós, Rondallayre 1—2.

13. Jahrbücher für klassische Philologie (Fleckeisen) Leipzig.

107 (1873), 237—240 rec. A. Mommsen, Griechische Jahreszeiten 1—2. — 821—827 rec. *Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα* 1, 5—7 (1871—72).

14. Jahrbuch für romanische und englische Litteratur (Ebert, Lemcke) Leipzig.

1 (1859), 432f. Zu Cintio dei Fabrizii.

2 (1860), 119f. Real, Real! (= ZVk 388—390). — 121—138 Ein weiterer Beitrag zur Geschichte der romantischen Poesie. — 314—334 Die Quellen des Barlaam und Josaphat (= ZVk 441—460).

3 (1861), 74—89. 146—162 Zum Pantschatantra.

4 (1862), 106—113 rec. Steinhöwel, Decameron. — 118—120 Englische Redensarten (= ZVk 493—495). — 227—229 rec. Marie de France übers. v. Hertz. — 238f. Juan de los Tiempos (= ZVk 107f.). — 239f. Bienenkörbe.

5 (1864), 135 Zum Kaufmann von Venedig.

8 (1867), 354—356 Zu Petrarcas Trionfi.

10 (1869), 331—338 Zu Schillers Braut von Messina (= ZVk 474—480).

11 (1870), 345—386 Cyprische Märchen.

12 (1871), 337—346 Sicilianische Volkslieder und Volksrätsel.

13 (1874), 222—235 rec. Diez, Etymologisches Wörterbuch, 3. Aufl.

14 (1875), 240—245 rec. Salomone-Marino, La baronessa di Carini (vgl. GGA 1870).

15 (1876), 397—405 rec. Pitrè, Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani. — 450f. Zum Decamerone (= ZVk 154).

15. Kölnische Zeitung.

1862, 10. Okt., No. 281. Ein Kuriosum (= ZVk 486—489).

16. Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie (Heilbronn).

1 (1880), 31f. Birch-Hirschfeld, Über die den provenzalischen Troubadours bekannten epischen Stoffe (1878). — 68—70 Ive, Canti popolari istriani (1877). — 178—181 Gautier, La chanson de Roland. 7. éd. — 225—237 Salomone-Marino, Storie popolari in poesia siciliana (1877). — 262f. Graf, La leggenda del paradiso terrestre (1878). — 263f. Foà, Un canto popolare piemontese. — 420f. Luzel, Veillées bretonnes. — 460f. Pitrè, Proverbi siciliani 1—4.

2 (1881), 45f. F. L. Grundtvig, Lösningsstenen. — 67f. Prato, Quattro novelline popolari livornesi. — 110f. Cantare di Madonna Elena imperatrice. — 183f. Demofilo, Coleccion de enigmas y adivinanzas. — 389—392 Zimmerische Chronik hsg. von Barack, 2. Aufl. 1—2.

3 (1882), 29f. Nyrop, Sagnet om Odysseus og Polyphem. — 357f. Puymaigre, Romanceiro. — 358—362 Puymaigre, Chants populaires rec. dans le pays messin, 2. éd.

4 (1883), 52—55 Zimmerische Chronik, 2. Aufl. 3—4. — 150f. Grundtvig, Danmarks Folkeviser i Udvalg. — 151—153 Child, English and scottish popular ballads 1.

5 (1884), 117f. Landau, Die Quellen des Dekameron, 2. Aufl. — 179—182 Newell, Games and songs of american children. — 234—236 Rolland, Chansons populaires 1. — 316—318 C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters. — 362—364 Verdaguer, L'Atlantide traduite par Savine.

6 (1885), 16—18 Child, English ballads 2. — 256—258 Puymaigre, Folklore. — 489 bis 492 Hazelius, Saga; Minnesblad.

7 (1886), 291f. Crane, Italian popular tales. — 370f. Sébillot, Coutumes popula de la Haute-Bretagne.

17. Mélusine (Gaidoz & Rolland. 1878—1902).

2 (1884—85), 446—448 La fille aux mains coupées, version tatare-tobol. — 501f. Basset, Vie d'Abbâ Johanni, texte éthiopien. — 214f. Basset, Histoire des dix vizirs (Bakhtiar-Nameh).

18. Mitteilungen aus Justus Perthes geographischer Anstalt (Petermann) Gotha 1856ff.

14 (1868), 384f. Die Schwertjäger der Hamran-Araber.

19. Orient und Occident (Benfey) Göttingen 1862—1866.

1 (1862), 116—136 Beiträge zum Zusammenhang indischer und europäischer Märchen und Sagen: Der verstellte Narr (= ZVk 141—153). Die slavische Walthariussage. Zu den Avadânas (= ZVk 109—121). (Vgl. 2, 544.) — 341—344 Merlin. — 561—567 Die Ragnar Lodbrokssage in Persien (= ZVk 65—73). — 656 Skanderbegs Säbel. Der verlorene Geldbeutel. Die vergifteten Gefährten.

2 (1864), 91—97 Rose und Cypresse. — 269—278 Eine alte Todesstrafe (= ZVk 296 bis 305). — 541f. Das Jus primae noctis. — 543f. Mongolische Gebräuche. — 544f. Nachtrag zu 1, 116. — 762f. Der bartlose Gesandte.

3 (1864—66), 357f. Zur slavischen Walthariussage. — 358—363 Arabische Sagen über Ägypten (= ZVk 87—92). — 378f. Neugriechische Märchen von Kalliopi. — 380 rec. Simrock, Deutsche Märchen.

20. Philologus (Schneidewin, v. Leutsch) Göttingen 1846ff.

19 (1862), 583—585 Zur Erklärung einer Stelle des Stephanus von Byzanz und des Nonnos (Hegung. = ZVk 305—310).

20 (1863), 378—382 Ein alter Brauch (Gräber).

21 (1864), 687—691 Eine römische Sage (= ZVk 281—296).

22 (1865), 709—711 Zu Macrobius und Photius.

23 (1866), 679—683 Argei und October equus.

24 (1866), 159—162 Zu den Dionysiaca des Nonnos. — 179—182 Noch einmal die Argei. Semiramis.

26 (1867), 727—731 Die Argei. Nord und Süd.

28 (1869), 355—357. 541—543 Zu Tzetzes' Chiliaden.

30 (1870), 235f. Zum Philogelos des Hierokles.

21. Preussische Jahrbücher (Haym) Berlin 1858ff.

12 (1863), 19—38 Ein englischer Minister. Mitteilungen über Sir George Cornewall Lewis.

22. Revue celtique (Gaidoz) Paris 1870ff.

1 (1870), 136—140 Le vrai nom de Gargantua (rec. H. Meyer, Abhandlung über Roland 1868. Holmboe, Om Çivaisme i Europa 1866. Gaidoz, Gargantua 1868); dazu eine Nachschrift von Gaidoz p. 141f.

22a. Rivista di letteratura popolare (Pitrè & Sabatini) Rom.

1 (1877—79), 291—296 Croyances et superstitions populaires norvégiennes (aus Folkvennen 1859—62).

23. Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte, neue Folge (J. H. Müller) Hannover.

1 (1872), 291—308. 350—377 Die Zimmerische Chronik.

24. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Leipzig 1847ff.

17 (1863), 397—403 Tammuz-Adonis (= ZVk 251—269).

28 (1874), 500—505 rec. Cusa, Sopra il codice arabo sulle palme. Cusa, La palma nella poesia e nella storia siciliana.

30 (1876), 539—541 Der aufgegessene Gott (= ZVk 436—439). — 541f. Ein arabisches Rezept (= ZVk 439—441).

38 (1884), 665—661 rec. Certeux et Carnoy, L'Algérie traditionelle. — 661—665 rec. Brauns, Japanische Märchen und Sagen.

40 (1886), 760—762 rec. Schiltbergers Reisebuch hsg. von Langmantel.

41 (1887), 352f. Eine madagaskarische Lebensregel. — 353 Eine arabische Sage.

25. Zeitschrift für deutsche Mythologie (J. W. Wolf. Mannhardt) Göttingen 1853—59.

2 (1855), 405—421 Der Mäuseturm (= ZVk 1—16).

3 (1856), 307 f. Nachtrag.

26. Zeitschrift für deutsche Philologie (Zacher) Halle 1869 ff.

2 (1870), 177—183 Neugriechische Sagen (= ZVk 80—87).

5 (1873), 369—374 rec. Aasen, Norsk Ordbog. — 475—481 rec. Biskop Plades Visitatsbog, udg. af Grundtvig.

6 (1874), 137—146 Der Humor im deutschen Recht (= ZVk 414—430).

8 (1876), 105 f. Nachträgliche Bemerkungen zu 4, 311 (Der Spiegel) und 6, 137 Wiederkehr Verstorbener).

9 (1877), 53—64 Ein sicilisches Volkslied (= ZVk 222—238).

27. Zeitschrift für romanische Philologie (Gröber) Halle 1877 ff.

1 (1877), 89 f. Portugiesischer Aberglaube (= ZVk 373—377). — 90 Die Mucharinga. — 90 f. Zu Marie de France. — 434—442 rec. Guastella, Canti popolari di Modica.

3 (1879), 121—127 rec. Guerrini, G. C. Croce. — 127—129 rec. Castelli, Credenze ed usi popolari siciliani (vgl. 4, 612),

4 (1880), 371—373 Zur Chanson de Roland. — 612 f. rec. Castelli, Credenze siciliane. — 613—615 rec. Finamore, Vocabolario dell' uso abruzzese.

5 (1881), 139—147 rec. Olavarria y Huarte, Tradiciones de Toledo. — 403—408 rec. Pitrè, Proverbi siciliani 1—4. — 408—416 rec. Pitrè, Spettacoli e feste popolari siciliane. — 416—422 rec. Consiglieri Pedroso, Contribuições para uma mythologia popular portugueza.

6 (1882), 128—136 rec. Graf, Roma nella memoria del medio evo 1. — 136—145. 447—458 rec. Les littératures populaires de toutes les nations 1—10. — 145—149 rec. Coelho, Revista d'Ethnologia 1—4. — 149 f. rec. Pitrè, Archivio delle tradizioni popolari 1. — 150 rec. Almanach des traditions populaires 1.

7 (1883), 597—604 rec. Haller, Altspanische Sprichwörter. — 604—606 rec. Sébillot, Gargantua. — 606 f. rec. Rolland, Rimes et jeux de l'enfance.

8 (1884), 125—131 rec. Graf, Roma 2. — 131—136 rec. Pitrè, Giuochi fanciulleschi siciliani. — 307—312 rec. Gaidoz et Sébillot, Blason populaire de la France. — 406—474 rec. Machado y Alvarez, Biblioteca de las tradiciones pop. espanõles 1—5.

9 (1885), 151 f. rec. Guichot y Sierra, Boletin folklorico espanõl 1. — 152—155 rec. Pitrè, Curiosità popolari tradizionali 1—2.

11 (1887), 143—146 rec. Machado y Alvarez, Biblioteca de las trad. pop. espanõles 6—11. — 258 f. rec. Sébillot, Légendes de la mer 1—2.

28. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (Kuhn) Berlin 1852 ff.

18 (1869), 56—66 Amor und Psyche — Zeus und Semele — Purūravas und Urvaçī (= ZVk 239—250).

29. Zeitschrift für Völkerpsychologie (Lazarus, Steinthal) Berlin 1859 ff.

5 (1868), 58—73 Hottentottische Märchen (Bleek, Reynard the fox in South Africa).

Namenregister.

Die armenische Heldensage.

Von **Bagrat Chalatianz.**

(Fortsetzung; vgl. oben S. 138—144.)

Mher und Msramelik leben in Freundschaft. Nach Msrameliks Tode knüpft Mher mit der Witwe desselben Beziehungen an; aus diesem Verhältnisse entspringt Msramelik der Jüngere. Mher bereut nun, dass er „der Türkin ein Feuer angezündet und dem Armenierweibe das Feuer verlöscht“ habe, und kehrt aus Mesr[1]) nach Sassun zu seiner Frau zurück, die ihm einen Sohn schenkt, der David genannt wird. Als nun Mher das Herannahen des Todes fühlt, bittet er den Onkel, den ‘stimmgewaltigen’ Owan, er möge nach seinem und seines Weibes Tode seinen Sohn der Witwe des Msramelik übergeben. Dieses Vermächtnis wird vom Onkel erfüllt.

Einst bat nun der kleine David seine Stiefmutter, sie möchte ihn mit Msramelik aufs Feld gehen lassen, wo der kleine Fürst gewöhnlich Ball spielte. Auf Veranlassung der Mutter führt Msramelik den Bruder aufs Feld und setzt ihn an einem ungefährlichen Platze nieder. Plötzlich erhebt sich David, ohne etwas gesehen zu haben, und eilt ergrimmt nach Hause, indem er noch zwei Recken, die ihn bewachen sollten, mit sich fortschleift. Am anderen Tage kriecht der tolle Junge in die Höhlung eines Steines, die als Ziel beim Spiele dient, und will auf keinen Fall wieder hinaus. Msramelik befiehlt, ihn mit einem Balle zu werfen und auf der Stelle zu töten; David fängt den Ball auf, tötet damit zweihundert Menschen und eilt dann nach Hause.

Msramelik beschliesst, seinen Milchbruder umzubringen, weil er grosses Unglück durch ihn ahnt. Die Mutter schlägt anfangs vor, den Knaben einer Prüfung auf seine Reife zu unterziehen; es werden ihm zwei Schüsseln,

1) Mit diesem Namen werden in den orientalischen Legenden Ägypten und die anstossenden Länder bezeichnet.

eine mit Gold, die andere mit glühenden Kohlen vorgesetzt. David will nach dem Golde greifen, ein Engel Gottes richtet aber seine Hand nach den Kohlen. Den verbrannten Finger steckt David in den Mund und verbrennt auch die Zunge; er wird deshalb 'der Schnarrer' genannt. Msramelik ist aber unerbittlich. Die Mutter rät nun, um einen Mord zu verhindern, den Knaben zu seinem Onkel, 'dem stimmgewaltigen Owan' zu senden. Msramelik befiehlt aber den beiden den David begleitenden Recken, diesen an der Batmanbrücke[1]) zu töten und ihm des Getöteten Blut in einem Kruge zu bringen. Der Versuch kostet aber den beiden Männern fast das Leben. Sie geloben, dem jungen Helden ewig zu dienen, wenn er ihnen das Leben schenke. David erreicht nun glücklich die Vaterstadt.

Owan der 'Stimmgewaltige' lässt den jungen Helden Ziegen hüten und giebt ihm dazu eiserne Sohlen und eine Keule. Der junge Hirt bringt alles mögliche wilde Getier zusammen, das er abends mit seinen Ziegen in die Stadt treibt. Die Einwohner schliessen sich vor Schrecken in ihren Häusern ein, und die vornehmen Bürger wenden sich an Owan mit der Klage, dass sein Neffe noch nicht wilde Tiere von Ziegen unterscheiden könne. David erhält darauf eine Herde Ochsen und Kühe. Er geberdet sich wieder, wie das erste Mal: die Schuhe und die Keule hat er bald abgenützt, so setzt er den wilden Tieren nach. Nun giebt ihm der Oheim eine andere Beschäftigung; der junge Held erhält Pfeil und Bogen und wird auf die Jagd geschickt.

Als darauf Msramelik den Kusbaden nach Sassun sendet, um Tribut[2]) einzuziehen, erfährt David von einem alten Weibe, auf dessen Hirsefeldern er jagt, von den Grausamkeiten des Kusbaden. Er eilt in die Stadt, befreit die gefangenen Frauen, Mädchen und das eingesperrte Vieh und verjagt den Erpresser, dem gerade der Oheim Owan das Gold in Quarten zumisst.

Wieder ist David auf der Jagd. Das alte Weib schilt ihn, weil er ihre Hirsefelder verderbe, und weist auf die väterlichen Besitzungen hin, die zur Jagd bestimmt seien. Am anderen Tage begiebt sich David mit seinem Oheim und anderen Männern dahin. Der vorsichtige Owan nimmt bei Nacht das Gewand des Neffen zu sich, aus Furcht, der Knabe könnte die Nacht über umherstreifen. David findet keinen Schlaf. Plötzlich erblickt er auf einem Berge Feuer; er schneidet sein Gewand vom Lager des Onkels ab, erklettert den Berg, zeichnet Merkzeichen um den leuchtenden Stein und kehrt dann zurück. Der erwachte Oheim erzählt ihm, dass sein Vater einst auf diesem Berge der hohen Mutter Gottes[3]) das

---

1) Batman ist ein Fluss in Sassun.

2) Der Tribut besteht aus 40 jungen Schafen, 40 jungen Kälbern, 40 unverehelichten Jungfrauen (zum Mehlmahlen), 40 hochgewachsenen Frauen (zum Beladen von Kameelen) und endlich 40 Kameellasten Gold (Verse).

3) Dieses Kloster befindet sich in Sassun.

Kloster Marutha erbaut habe; Msramelik aber habe es später zerstört. David stellt das Kloster wieder her und besetzt jeden Priesterrang mit je 40 Gliedern.

Als Mrsamelik dies erfährt, sendet er den Kusbaden von neuem nach Sassun. Kusbaden zerstört das Kloster und tötet alle Mönche; nur ein Diakon vermag sich zu retten und benachrichtigt David von dem Geschehenen. Dieser bewaffnet sich mit einem aus der Erde gerissenen Baum, holt die Feinde ein und erschlägt sie allesamt; dem Kusbaden aber schlägt er die Zähne aus und nagelt sie ihm in die Stirn; dann entlässt er ihn als Boten zu Msramelik und stellt das zerstörte Kloster wieder her.

Msramelik sammelt nun ein Heer und geht gegen Sassun. David erfährt von der neuen Gefahr von derselben alten Frau, die, um ihr Hirsenfeld zu retten, David an des Vaters Rüstung und an den Hengst Dschalal erinnert. Der junge Held bereitet sich zum Kampfe vor und fordert von seinem Oheim:

Des Vaters Hengst Dschalal,
Des Vaters Schwert, das blitzeschleudernde,
Des Vaters Kreuz, das auf der rechten Schulter ruht,
Des Vaters Helm, den güldenen,
Des Vaters Gürtel, den güldenen,
Des Vaters Gewand zum Kampfe.

Ungern giebt ihm Owan die Rüstung; das Kreuz kommt jedoch von selbst auf des Helden rechte Schulter geflogen. Als die Rüstung des Vaters sich als viel zu gross für den Sohn erweist, badet David, dem Rate des Oheims folgend, vor dem Kampfe in der väterlichen Quelle, die einen 'Milchgeschmack' hat, und trinkt auch ihr wunderwirkendes Wasser. Als er am Morgen erwacht, sieht er sich stark und gross geworden wie ein wahrer Recke.

Msramelik stellt dem David eine Falle; er gräbt eine tiefe Grube und bedeckt diese mit Filz. Der sassunische Held findet seinen Gegner einen 'siebentägigen' Schlaf schlafend und muss ihn mit einem heissen Pfluge, den er Msramelik unter die Füsse setzt, erwecken. Auf die Aufforderung des Msramelik und seiner Mutter steigt David vom Pferde und fällt dabei in die Grube.

Unterdes hat Owan der 'Stimmgewaltige' einen bösen Traum; ihm träumt, der Stern Mesrs leuchte sehr hell, während der Stern Sassuns kaum glimme. Er sattelt ein windschnelles Ross und ist in einem Augenblicke auf dem Schlachtfelde. Hier erinnert er mit seiner gewaltigen Stimme den Neffen an die Wunderkraft des Kreuzes.

David fleht in einem Gebete zum väterlichen Kloster und zum Kreuze[1]),

---

1) Das gewöhnliche Gebet Davids in wichtigen Fällen:

Brod und Wein — es lebet der Herr!
O heiliges allerhöchstes Maratuk!
O wunderwirkendes Kreuz auf der rechten Schulter.

und in einem Augenblicke ist er wieder in Gottes Welt. Es beginnt der berühmte Kampf zwischen beiden Helden. Das dreimalige Zuschlagen des Msramelik erzeugt eine Wolke Staub um David, der sich nicht im mindesten regt Der sassunische Held durchschlägt mit einem Schwerthiebe 40 Büffelhäute und 40 Mühlsteine, die über die Grube gewälzt worden waren, in der sich Msramelik laut Verabredung versteckt hatte, und diesen selbst in zwei Teile. —

In der anderen Redaktion wird der Oheim des Helden mütterlicherseits Thoros genannt. Thoros erinnert sich der von Mher zurückgelassenen Waisen (des 'stimmgewaltigen Owan', der Memme Wego und Davids[1]) und beeilt sich, sie von dort nach Sassun überzuführen. Msramelik willigt nur unter der Bedingung in ihre Entlassung ein, dass sie vorher unter seinem Schwerte hindurchgehen. Die beiden älteren Brüder gehen hindurch, David jedoch widersetzt sich eigensinnig. Den Vorstellungen des Oheims nachgebend, springt er endlich über das Schwert hinweg, wobei er mit einem Fusse an einen Stein stösst, aus welchem bei dieser Berührung Funken schlagen. Msramelik erschrickt, ein Unglück ahnend.

Der 'Feigling' Wego wird als König in Sassun eingesetzt, während David den Auftrag erhält Kälber zu hüten. Auf der Weide verbrüdert er sich mit einem Hirtenknaben des Nachbardorfes. Als er einst von diesem erfährt, dass im Dorfe gerade die Messe gelesen wird, läuft David eilends auf den Vorhof der Kirche und steckt, ohne das Ende der Messe abzuwarten, seine Keule durch die Ringe eines Kessels, in dem das Opfermahl für die Armen kocht[2]), und bringt ihn seinem Freunde. Diesen findet er in Thränen; denn in seiner Abwesenheit hatten sich vierzig Räuber eingestellt und vierzig Kühe von seiner Herde fortgeführt. Er ergriff nun seine Keule, verfolgte der Räuber Spur und stellte sie in einer Höhle. Als die Räuber seinen Heldenschrei hörten, gerieten sie in Entsetzen und begannen ihre Zufluchtsstätte zu verlassen. David erschlug sie allesamt und trat in die Höhle, wo er aufgehäufte Schätze in Menge fand, alles Gut seines Vaters. Mehr als alles erfreut ihn ein dort vorgefundener wunderbarer junger Hengst. Nebenan kochen in einem Kessel die Kuhhäute. Der junge Held kehrt mit dem Kessel und den Häuten zu seinem Kameraden zurück und droht den Bewohnern seines Dorfes mit der 'Heimsuchung' Davids, wenn sie auch nur eine Kleinigkeit seinem Freunde vom Lohne abzuziehen gedächten. Nachdem er dem Oheim erzählt, was vorgefallen, holt er mit dessen Hilfe die Schätze nach Hause. Als Belohnung erhält er den Hengst Dschalal.

1) Die Kombination der Namen ist die denkbar verschiedenartigste. Im allgemeinen heissen sie: Lautschallender Owan, Kleines Spätzlein, Memme Wego, Mächtiger Krieger, Lauttönender Sänger und David.

2) Dies Opfermahl, das nach grossen kirchlichen Festen an die Armen verteilt wird, ist eine vermutlich aus heidnischer Zeit stammende, noch heut bei den Armeniern verbreitete Sitte.

Im übrigen stimmen die beiden Redaktionen überein. Die Fortsetzung der 'Legende' bildet der Bericht über die Verheiratung Davids mit Chandud Chatun. Der Held ist mit Tschmeschkik Sultan vermählt, wünscht aber, als er durch die von Chandud Chatun abgesandten Aschuchen von ihrer Schönheit hört[1]), um jeden Preis die Hand dieses Weibes zu erlangen. Auf dem Wege zu ihr begegnet er einem Pflüger, der zwei ins Joch gespannte Büffel antreibt. David spannt die Büffel aus, ergreift die Kette und pflügt sieben Furchen. Der Pflüger erstaunt, bemerkt aber, seine Kraft stecke in seinem Pferde. Da springt der Held vom Pferde und pflügt noch sieben Furchen. Nun brachte man das Mittagessen aus dem Dorfe, und der Pflüger forderte den unbekannten Recken auf, mit ihm zu speisen. David leerte alle Töpfe bis auf den Grund und versetzte dadurch alle Tischgenossen in Schrecken.

„Ach Brüder, rettet Euch! Er könnte auch uns selbst verzehren", schreit der Pflüger. Um sein Glück zu prüfen, ob er auch die Hand der Chandud erlangen werde, schlägt David mit seinem Schwerte auf den Pflug und trennt ihn mit einem Hiebe in zwei Stücke. Nachdem er den Pflüger für den verursachten Schaden bezahlt, reitet er weiter.[2])

Sieben Ritter harren schon drei Jahre hindurch im Palaste der Chandud Chatun vergebens auf ihre Gattenwahl. Kaum hat sie aber den David aus dem Fenster erblickt, als sie ihm einen goldenen Apfel entgegenwirft. Die Freier beschliessen nun, ihren glücklichen Nebenbuhler trunken zu machen und zu töten; der sassunische Held macht sie aber selber trunken und zerbricht ihre unter dem Tischtuche verborgenen Schwerter. Teuer aber kommt dem jungen Helden der Versuch zu stehen, die Geliebte über das Mass hinaus zu küssen: das Heldenweib schlägt ihn ins Gesicht und verwundet ihn. David fleht nun in seinem Ärger zu Gott, ihm eine Gelegenheit zur Rache zu geben. Als er am anderen Morgen erwacht, sieht er die Stadt Chandud Chatuns von den Feinden ihres Vaters eingeschlossen. Er selbst ist als Bräutigam gezwungen, dem Feinde entgegenzutreten. Schon ist er drei Tage abwesend. Chandud hält es nicht länger

1) Es kamen, es kamen zwei Aschuchen,
Chandud Chatun dem David sie besangen:
'Nach ihrem Wuchs, ihrer Figur du etwa fragst:
Vierzig Ellen und noch eine dazu.
Nach ihrer Stirne Breite du etwa fragst:
Sieben Ellen und noch eine dazu.
Nach ihren Brauen du etwa fragst:
Von der Feder sind sie gezeichnet.
Nach ihren Augen du etwa fragst:
Chinesischen Tassen sehen sie gleich.
Nach ihrer Zartheit du etwa fragst:
Gezupfter Watte an Weisse gleich.'

2) In anderen Varianten ist diese Episode nicht erwähnt.

aus, zieht Mannskleider an, rüstet sich und geht auf die Suche nach dem Leichnam Davids. Bei der Begegnung mit ihm erkennt sie ihn nicht und beginnt mit ihm einen Kampf; der Recke wirft sie zur Erde und ist schon bereit, ihr den Todesstreich zu versetzen, als er plötzlich ein Paar 'weisser Brüste' erblickt und seine Braut erkennt.

David reist nun mit seiner Frau nach Sassun. Tschmeschkik Sultan, durch deren Besitzungen der Weg geht, erblickt aus dem Fenster den David, wirft ihm seinen Verrat vor und fordert ihn zum Zweikampfe heraus. David nimmt die Herausforderung an und schwört bei seinem wunderwirkenden Kreuze, nach sieben Tage wiederzukehren. Es vergingen aber sieben Jahre, und David hatte seinen Schwur vergessen.

4. Der jüngere Mher.

Dem David wird ein Sohn geboren, namens Mher. Seine Kindheit stellt eine Reihe solcher Heldenstückchen dar, wie wir es von Wasilij Buslajew und Podsokolnik aus russischen Epen und von Sohrab aus kaukasischen Legenden kennen. Fasst er jemandes Ohr, so ist das Ohr dahin; jemandes Hand, so ist die Hand dahin. Die vornehmen Bürger führen bei David Klage, der Sohn habe durch seine Tollheiten fast die ganze Jugend der Stadt vernichtet; aber auch der Vater ist dem Sohne nicht mehr gewachsen. Der Sohn beginnt mit dem Vater einen Kampf, den erst der vom Himmel herabsteigende Erzengel Gabriel trennt. David verflucht den Sohn und bittet den Himmel, ihm keine Nachkommenschaft zu geben. Der erzürnte Mher entfernt sich nach Chlat.[1]) Als David bemerkt, dass das Kreuz auf der rechten Schulter schwarz geworden war, erinnert er sich des Schwures, den er Tschmeschkik geschworen, und beschliesst, sich zu ihr zu begeben. Vor dem Zweikampfe will er in einer Quelle des Gartens der Gegnerin baden; bei dieser Gelegenheit wird er verräterisch von ihr vom Fenster aus getötet. Als Chandud Chatun vom Tode Davids erfährt, stirbt sie aus Gram.

Die Oheime Owan und Wego beschliessen, weitere Rache von Seiten der Tschmeschkik fürchtend, den Mher aus Chlat herbeizurufen. Owan hüllt sich in sieben Büffelfelle und zeigt durch einen Heldenschrei dem Neffen den Tod seines Vaters an. Mher hört die Stimme des Oheims, eilt nach Sassun und zerstört die Städte der Mörderin seines Vaters.[2])

---

1) Die Hauptstadt des Bezirkes Bsnunik in der Provinz Turuberan.

2) Nach einer anderen, auch sehr verbreiteten Variante wird Mher schon im Hause der Eltern Chanduds geboren, wo er auch nach dem Weggange seiner Eltern verbleibt. Chandud stürzt sich von der Höhe eines Turmes herab, und die Brüder des Helden prüfen die Brüste der Sterbenden. Als sie Milch aus denselben quillen sehen, beschliessen sie, sich zu den Eltern Chanduds zu begeben und die Herausgabe von Davids Nachkommen zu verlangen. Die Grossmutter verschliesst den Mher hinter sieben Thüren und sagt den Helden, der Knabe sei gestorben. Der stimmgewaltige Owan glaubt ihr nicht und macht von seiner Heldenstimme Gebrauch. Mher hört ihn, erbricht die Thüren und tritt hinaus.

Danach adoptiert Owan den Mher an Sohnesstatt. Die biblische Legende von Josef und Potiphars Weib wiederholt sich hier mit einigen Abweichungen. Der aus dem Hause gejagte Mher klagt am Grabe des Vaters über sein Geschick; da hört er die Stimme des Vaters, der ihn nach der Stadt Alab[1]) hinweist. Auf dem Wege dahin begegnet der Held einem brotbackenden Weibe mit grossen Brüsten. Aus Furcht, das Weib könnte ihn fressen, fasst er sie von hinten an die Brüste. Das Weib bittet ihn, sie frei zu lassen, wofür sie ihm die Hand ihrer schönen Tochter Gohar Chatun verspricht. Der Held heiratet Gohar.

Als der alabische König[2]) erfährt, dass ein fremder Held ihm seine Braut geraubt, sendet er Leute nach Sassun, um einen der Pehlewanen zu Hilfe zu rufen. Der stimmgewaltige Owan entsendet seinen Sohn Paron-Astchik (d. h. 'Sternchen') und stattet ihn mit der Rüstung Davids aus. Mher wittert das verwandte Blut und befiehlt seiner Frau, während der Dauer des Kampfes alle Fenster und Thüren zu schliessen. Plötzlich erstrahlt das Zimmer in ungewöhnlichem Glanze. Gohar hält's nicht aus, öffnet das Fenster und gewahrt, wie sich Feuer von dem Schwerte des fremden Helden auf den Helm ihres Mannes ergiesst und vom Helm in die Erde fährt. In einem 'Buche' liest sie, dass der fremde Held der Oheim Mhers ist und begrüsst ihn laut. Mher hört den Zuruf seiner Frau und durchbohrt in seinem Grimme seinen Gegner Astchik und dessen Pferd mit einem Pfeile. Dieser stirbt auf Mhers Knieen nach 'sassunischer Sitte'. Der Held verliert sodann die Besinnung. Die Feinde fesseln ihn nun mit eisernen Ketten und werfen ihn in eine tiefe Grube. Mher befreit sich jedoch aus der Grube mit Hilfe eines alten Weibes und lässt sich von einem Priester an Sohnesstatt annehmen.

Der alabische König setzt jedoch die Belagerung des Schlosses der Gohar Chatun fort, das die Heldin selbst verteidigt. Mher lässt sich als Söldner anwerben. Im Kampfe begegnet er Gohar, und nun erschlagen sie mit vereinten Kräften das ganze Heer des Königs; Mher besteigt dann des Königs Thron. —

Eine andere Fassung beschreibt den Kampf Mhers mit dem beschwingten Astchik folgendermassen: Während der Zerstörung der Städte Tschmeschkiks findet Mher in einer Stadt nur einen Greis und dessen Tochter vor; alle übrigen sind aus Angst geflüchtet. Mher verheiratet das Mädchen (Dechzon) an den 'Mächtigen Krieger', seinen Oheim, während er selbst die Tochter eines Königs heiratet. Gohar Chanum, die Frau Mhers, versteht sich auf Sterndeuterei. Einst warnt sie ihren Gatten vor einer Gefahr, die einem seines Geschlechts drohe. Der Held begiebt sich mit ihr zum Greise Pirmus, dem Vater der Dechzon. Am frühen Morgen

1) Alab = Aleppo.

2) d. h. der König von Aleppo.

erscheint Astchik Ersenkazí[1]), der Mher aus der Luft angreift. Gohar entblösst, um Mher zu retten, ihre weissen Brüste und verspricht Astchik, ihn an ihren Brüsten ruhen zu lassen, wenn er Mher verschone. Bezaubert von ihrer Schönheit, hält Astchik inne; aber im selbigen Augenblick wird er von Mher tödlich getroffen und sinkt zu Boden. Pirmus antwortet dem Mher auf die Frage, weshalb Astchik ihn angegriffen, dass Dechzon dessen Braut gewesen sei. —

Endlich beschreibt eine dritte Fassung diesen Kampf noch umständlicher. Der mächtige Krieger entführt Dechzon, die Braut Astchiks, und verbirgt sie in einer Höhle. Der Held mit dem funkelnden Stern auf der Stirn verfolgt den Räuber bis zu Mhers Wohnung, wo er Schutz zu finden glaubte. Mher kämpft mit Astchik, wird aber von diesem mit einem Schlage zu Boden geworfen. Vom sicheren Tode rettet ihn sein Weib, indem sie zur rechten Zeit ihre weissen Brüste entblösst. Mher ist wegen der Unbescheidenheit seines Weibes ergrimmt, schwört, sie sieben Jahre nicht anzusehen und eilt auf einem Rosse durch die Lüfte, seinen Gegner Astchik zu suchen. Dieser sieht keine Rettung und lenkt seinen Weg, nachdem er den Weltenraum nach allen vier Seiten durchquert, zu Gohar; hier aber wird er von Mher eingeholt und getötet. Der Stern entweicht von seiner Stirne. —

Es vergehen viele Jahre; Gohar stirbt. Mher jagt auf seinem Rosse weiter, aber die 'alternde' Erde trägt ihn nicht mehr. Auf seine Bitte schliesst ihn Gott samt seinem Rosse in dem Wanschen Felsen ein, wo er noch heute und wohl noch bis zum jüngsten Gericht verweilt. Die Sage von diesem berühmten Felsen, die eng mit dem Namen Mhers verknüpft ist, lebt noch heute unter den Einwohnern von Wan. Nach dem Volksglauben öffnet sich einmal im Jahre, in der Nacht vor dem Himmelfahrtsfeste, der Fels, und der eingeschlossene Held erblickt wieder die Welt.

---

1) Erisà oder Erèsn — eine Stadt im Bezirke Ekechiaz (Hocharmenien), wo sich die Statue der Göttin Anahita befand.

Berlin.

(Schluss folgt.)

Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen.

Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde.

Von **Karl Dieterich.**

(Fortsetzung zu S. 145—155).

Wenngleich es nicht der Hauptzweck dieser Untersuchung ist, den Ursprung der einzelnen Dichtungen festzustellen, so war dieser Frage bei den zwei ersten der eben betrachteten Balladenstoffe doch schon so weit vorgearbeitet, dass die Versuchung, ihr weiter nachzugehen, sehr nahe lag, um so mehr, als dabei auch lehrreiche Beobachtungen für die Charakter- und Auffassungsunterschiede der einzelnen Balkanvölker sich ergaben und diese Betrachtung daher auch psychologisches Interesse hat. Bei den folgenden Liedern wird die Ursprungsbestimmung um so schwerer möglich sein, als ihre Stoffe zu allgemeiner Natur sind, um einen bestimmten Ursprung zu verraten. Es sind dies Lieder, in denen Natur- und Schicksalsmächte verkörpert sind, die auch bei anderen Völkern vorkommen, jedoch bei den Balkanvölkern eine besondere Gestaltung erfahren haben. Hierher gehören zunächst die auf abergläubischer Phantasie beruhenden Gestalten der Elfen, der Schicksalsjungfrauen und des Todes. Dazu kommen noch einige Lieder, die auf christlichen Legenden beruhen. Wir können hier natürlich nicht das ganze grosse Gebiet des bei den Balkanvölkern noch so üppig in Blüte stehenden Aberglaubens durchmessen (übrigens auch ein gemeinsames Kennzeichen des Kulturstandes), sondern wollen nur auf die genannten Punkte hinweisen, weil sie uns die Möglichkeit geben, gemeinsame Vorstellungen an Volksliedern zu erläutern. Denn die meisten dieser Gestalten des Volksglaubens leben, wie auch bei uns, nicht im Liede, sondern in Märchen und Sage fort. Trotzdem kann man sagen, dass das Volkslied der Balkanvölker sich jener Vorstellungen häufiger bemächtigt als im übrigen Europa.

Wie die nordischen, uns durch Herders Volkslieder und Goethes 'Erlkönig' nahe gebrachten Elfen locken die griechischen Neraïden[1]) und die südslavischen Wilen[2]) die Menschen an sich, um sie zu verderben. Doch geht von ihnen auch die Sage, dass sie sich gern von Hirten zum Tanze aufspielen lassen, wofür sie ihm eine der Ihrigen zur Frau verheissen; doch trifft dies entweder nicht ein (so im griechischen Liede bei Lübke S. 248), oder das Versprechen wird dadurch hinfällig, dass die

---

1) Vgl. über diese B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das klassische Altertum, S. 98—130.

2) Vgl. Strauss S. 51f. Rosen S. 35.

Nereidenfrau bei der ersten Gelegenheit davonfliegt und Mann und Kind im Stiche lässt (so im südbulgarischen Liede bei Rosen S. 47 und 50). In den nordbulgarischen Liedern werden sie den Menschen oft todbringend[1]), besonders Frauen, während sie mit tapferen Helden gern einen Liebesbund eingehen, wie mit Marko Kraljević. Doch werden sie im serbischen Liede auch den Frauen gegenüber freundlich gesinnt dargestellt.[2])

Seltener begegnen im Volksliede die Schicksalsjungfrauen, die zum Teil den antiken Parzen oder den nordischen Nornen entsprechen; sie heissen bei den Griechen Miren (*μοῖραι*), bei den Südslaven Narečnicen[3]). Es sind meistens drei, die nach dem Volksglauben am dritten Tage nach der Geburt des Kindes an dessen Wiege treten und ihm sein Schicksal bestimmen. Bei den Griechen scheinen sie in längeren Liedern nicht vorzukommen[4]), dagegen wird der ganze Vorgang in einem südbulgarischen Liede geschildert.[5]) In griechischen Zweizeilern ruft man häufig 'seine Mire' an; oft auch nur ganz sprichwörtlich, z. B. „Was die Mire schwarz hinschreibt, macht auch die Sonne nicht weiss“, worin der ganze orientalische Fatalismus hervortritt, der diesem Glauben zu Grunde liegt und der auch sonst häufig bei den christlichen Balkanvölkern zu finden ist.

Die Gestalt des Todes ist mit besonderem Aufwand von Phantasie bei den Griechen ausgebildet worden. Wer kennt nicht aus dem von Goethe übersetzten Volksliede den furchtbaren Charos[6]), der zwar nicht durch die finsteren Wetterwolken auf seinem Ross dahinjagt, wohl aber als Jäger, die Toten am Sattel aufgereiht! — Diese Auffassung scheint bei den übrigen Balkanvölkern nicht vorzukommen; vielmehr scheint bei ihnen, wenigstens bei den Bulgaren, der Tod in der Gestalt von Hexen dargestellt zu werden. Auch diese ziehen in Wind und Wolken daher, doch meist ohne deutliche Verkörperung, ähnlich wie die serbischen Wilen, und entführen die Menschen.[7]) Deutlich ist die Übereinstimmung zwischen dem Tode und der Hexe in einem bulgarischen Liede, das ganz ähnlich beginnt wie das genannte griechische; hier heisst es nach der einleitenden Frage, warum die Berge so finster aussehen:

Nicht Sturmwind sie bedrängt noch Regen um sie peitscht,
Nur Charos zieht dahin mit einer Totenschar.[8])

---

1) Vgl. Strauss S. 120. 172.

2) Talvj 2, 137.

3) Vgl. über die ersteren B. Schmidt S. 210ff. und Thumb, Ztschr. d. Vereins f. Volksk. 1892, 123ff., über die letzteren Strauss S. 55 und Krauss, Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. Mitt. d. anthropolog. Ges. 16, 102 (Wien 1886).

4) Doch vgl. Lübke S. 252.

5) Rosen S. 102, vgl. S. 36.

6) Vgl. D. C. Hesseling, Charos. Leipzig 1897.

7) Vgl. Rosen S. 55, No. 11; S. 104, No. 20.

8) Lübke S. 261. Es ist schade, dass dieses zu den schönsten der griechischen Volkspoesie gehörende Lied noch immer keinen ebenbürtigen, aber gewissenhaften Verdeutscher

Und das bulgarische beginnt mit derselben Antithese:

In dem Waldgebirge weht der Sturmwind,
Doch kein Sturmwind ist's, die grause Hex' ist's,
Die den Wald bricht, sich ein Schloss zu bauen.[1])

Und nun kommt die Hauptsache: die folgenden Verse des bulgarischen Liedes stimmen zwar nicht mit denen unseres griechischen, wohl aber mit einer anderen Gruppe griechischer Lieder überein, in denen Charos als Erbauer eines Turmes oder Zeltes erscheint, als dessen Baumaterial er Menschen verwendet. Da heisst es, dass er Jünglinge als Dielen, Greise als Fundament einsetzt und kleine Kinder auf des Turmes Zinnen. Oder als Zeltstangen nimmt er Heldenarme, als Zelttaue Mädchenzöpfe und als Stangenknäufe Kinderköpfe u. s. w. Ganz ebenso in dem genannten, sowie noch einem anderen bulgarischen Liede[2]), nur dass hier die Allegorie noch weiter ausgeführt ist: neben Greisen, Kindern und Jünglingen dienen noch kleine Mädchen als Dachpfannen und junge Frauen als Thüren; ferner Bräute als Dächer und Dorfvorsteher als Thürpfosten. Oder in einem ebenfalls bulgarischen Liede[3]) Kämpfer als Säulen, Jungfrauen als Söller, Kindlein als Fenster. Die serbische Poesie scheint davon nichts zu enthalten, sodass in der bulgarischen wohl griechischer Einfluss anzunehmen und der Ursprung dieser Auffassung in Indien zu suchen ist, wo in dem grossen Epos Mahâbharâta dieselben Allegorieen auftreten, wie der griechische Forscher Politis gesehen hat. Dort heisst es z. B., dass der Held Visna das Feindesland zum Garten des Jama machte; abgehauene Königsköpfe waren Wassermelonen, Bäuche Kürbisse und Arme Feigenbäume; oder Hände und Bäuche von Königen wurden als Schüsseln und Teller benutzt. Nun ist es merkwürdig, dass gerade die Anlegung eines Gartens auch in den griechischen Charosliedern erscheint[4]), so dass diese Form wohl die ursprüngliche ist. Diese orientalischen Einflüsse, denen wir noch öfter in der neugriechischen Volkspoesie begegnen werden, haben durchaus nichts Auffälliges. Sie sind eine natürliche Folge der vielen Kulturbeziehungen des mittelalterlichen Byzanz zum Orient, die sich durch die Griechen als Vermittler auch den übrigen Völkern des Balkans mitgeteilt haben.[5]) Die Gestalt des Todesgottes selbst, die lediglich griechisch ist, scheint dagegen aus einer Verquickung des antiken Thanatos und Charos unter Einwirkung italienischer Todesdarstellungen entstanden zu sein, wie

---

gefunden hat. Goethes Übersetzung fehlt bei aller Kongenialität die Treue gegen das Original (er hat es aus dem Französischen übersetzt), während die Lübkesche durch unnötige Füllwörter aufgetrieben ist und durch Hinzufügung des Reimes auch nicht gerade gewonnen hat. Das Lied kann nur wirken, wenn es so knapp wie möglich wiedergegeben wird, was ich in den obigen zwei Versen versucht habe durch Anwendung eines kürzeren Versmasses.

1) Rosen S. 53. — 2) Rosen S. 34. — 3) Strauss S. 151. — 4) Lübke S. 262 unten. — 5) Über weitere orientalische Einflüsse vgl. des Verfassers demnächst erscheinende Geschichte der byzant. und neugriech. Litteratur (im Index unter 'Orient').

D. C. Hesseling in seiner genannten Untersuchung über den neugriechischen Charos nachgewiesen hat.

Wie des Naturglaubens, so hat sich die Phantasie auch der Gestalten der christlichen Legende bemächtigt. Auch hier finden sich auf unserem Gebiete Übereinstimmungen, wie es ja bei der konfessionellen Gemeinsamkeit der Balkanvölker nicht auffallend sein kann. Immerhin bietet die Art der Behandlung manche Gelegenheit zu litteraturvergleichenden Betrachtungen, besonders die Art, wie Heidnisches und Christliches hier durcheinandergeht. In einem griechischen und einem südbulgarischen Liede auf Sankt Georg[1]) wird die Legende von der Erlegung des Drachens in Verbindung gebracht mit der antiken Perseus- und Iphigeniensage: die Tochter des Königs soll dem Ungeheuer geopfert werden, welches das Land verwüstet, und wird vom hl. Georg gerettet. Im griechischen Liede ist das Lokalkolorit ganz allgemein gehalten, während in dem bulgarischen die ganze Scene nach Troja verlegt ist, dessen 'Çar' und Einwohner als Götzendiener von Gott erst durch Entziehung des Wassers, dann durch Sendung einer Lamie gestraft werden, die für das Schöpfrecht an der von ihr bewachten Quelle täglich eine Jungfrau zum Frasse fordert. Das Übrige stimmt dann überein bis auf den Schluss, wo der hl. Georg die Trojaner bekehrt. Bei den Bulgaren wurde also die Georgssage zu einer Apologie des Christentums umgestaltet.

Ein anderes, Bulgaren und Griechen im Kern gemeinsames Lied beruht auf der Vorstellung von der Höllenstrafe der Sünder und zählt ihre irdischen Vergehen auf. Im griechischen Liede[2]) geschieht dies ganz kurz und zusammenhangslos in einer Frage, von der man nicht weiss, von wem sie gestellt noch an wen sie gerichtet ist. „Weisst du noch", heisst es da, „wie du Mehl verkauft, darin war Gips gemenget? Wie Wein mit Wasser du gemischt und Wucherzinsen nahmest?" Die beiden ersten Sünden kommen nun auch in dem südbulgarischen Liede[3]) vor, nur dass sie hier in einem breiten Dialog zwischen Petrus und seiner Mutter nach Art eines Verhörs behandelt werden. Diese hatte nämlich, in ihrem irdischen Berufe Schenkwirtin und Krämerin, sich jener Sünden schuldig gemacht[4]) und muss sich nun vom Sohn zur Rede stellen lassen. An erster Stelle steht auch hier die Weinpanscherei, wozu noch schlechtes Einschenken kommt. Nur hat die bulgarische Petrusmutter statt Mehl mit Gips spanischen Pfeffer mit geriebenen Ziegeln vermischt. Und hat sie auch keine Wucherzinsen genommen, so war sie von um so schmutzigerem Geiz. Wie man sieht, haben Griechen und Bulgaren einander kaum etwas

---

1) Lübke S. 267; Rosen S. 129. [Vetters Einleitung zu Reinbot von Durnes Georg 1896.]

2) Lübke S. 272.

3) Rosen S. 150ff.

4) [Vgl. über die Mutter Petri die Litteratur bei R. Köhler, Aufsätze 1894 S. 50; auch Rivista delle tradiz. popolari italiane 1, 856 (1893).]

vorzuwerfen, es sei denn, dass die letzteren die Sünden und Lieder ihrer Vorbilder stark breitgetreten haben. In einem anderen bulgarischen Liede (Strauss S. 435) ist es der hl. Georg, der mit Vater und Schwester also Abrechnung hält. Auch hier fehlt das Weinpanschen nicht.

2. Die Anschauungen.

Noch deutlicher als in der Behandlung gleicher Stoffe zeigt sich die geistige Zusammengehörigkeit der Balkanvölker in der übereinstimmenden Natur- und Lebensauffassung und ihrem poetischen Niederschlag. Gerade weil diese Auffassung durchaus einheitlich, in der innersten Wesensverwandtschaft der Völker selbst begründet ist, muss auch ihr Ausdruck gleichartig sein. Die Lieder also, in denen sich Natur und Leben spiegelt, sind besonders geeignet, das Gemeinsame der Balkanpoesie ins rechte Licht zu rücken.

Was wohl jedem in diesen Liedern zuerst und am wohlthuendsten berühren muss, ist das innige, unmittelbare Naturgefühl und die Art, wie es sich äussert: die unbelebte Natur wird belebt, die so belebte unter sich, sowie zur Tier- und Menschenwelt in Beziehung gesetzt, so dass alles ineinander aufgeht, wie eine grosse Familie miteinander verkehrt, Freude und Leid miteinander teilt, und alle Schranken zwischen Pflanze, Tier und Mensch hinweggeräumt erscheinen, dass ein moderner Biologe seine Freude daran haben könnte und man unwillkürlich an das Wort denkt: „Und was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.“ Denn kindlichen Gemütes sind ja die Balkanvölker in ihrer Masse noch heute, aber auch voll urwüchsiger Phantasie, und beides vereint hat jene schöne Naturbelebung und -vermenschlichung erzeugt, die wir in ihrer Volkspoesie beobachten.

Eine beliebte Form der Übertragung menschlicher Eigenschaften auf die Pflanzenwelt ist das Streitgedicht, das ja auch in der altdeutschen und altitalienischen Poesie häufig war. Man denke an das uralte Streitlied zwischen Sommer und Winter, zwischen Wasser und Wein[1]) und an die Stelle in Walthers anmutigem Frühlingsgedicht: „Du bist kurzer, ich bin langer; alsô strîten ûf dem anger bluomen unde klê.“ Ganz ähnlich suchen sich in griechischen und südbulgarischen Liedern Blumen und Früchte ihre Schönheit und Nützlichkeit streitig zu machen: dort Nelke, Majoran und Balsam[2]), hier Quitte, Apfelbaum und Rosenstock[3]); dort ist es die Rose, hier der Weinstock, der die Streitenden auseinander bringt und sich den Sieg zuerkennt. Das gleiche Motiv behandelt ein südrumänisches Lied.[4])

1) Vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort No. 1074. [Jantzen, Geschichte des deutschen Streitgedichts im Mittelalter 1896; dazu Ztschr. f. vgl. Littgesch. 11, 287.]

2) Lübke S. 77.

3) Rosen S. 231.

4) Weigand, Olympo-Walachen S. 31.

Und ähnlich wie in dem altdeutschen streiten sich in einem neugriechischen Liede aus Epirus Frühling und Herbst. Selbst die beiden feindlichen, weil verschiedenen Ländern angehörenden Berge Olymp und Ossa lässt das Volkslied in Streit geraten.[1]) Es scheint, dass diese Gattung auf die südliche, von griechischem Einfluss erfüllte Hälfte der Halbinsel beschränkt ist; wenigstens enthalten die übersetzten serbischen und donaubulgarischen Sammlungen kein Beispiel der Art, so dass also hier wahrscheinlich wieder griechischer Einfluss massgebend gewesen ist.

Eine andere Gattung bilden die Pflanzen- und Tiergespräche zum Zwecke allegorischer Versinnbildlichung menschlicher Verhältnisse. Dahin gehört im griechischen Liede das Gespräch zwischen Hirsch und Reh, welches die Einnahme Thessaliens durch die Türken darstellen soll und worin jener, von diesem nach dem Grund seines Kummers befragt, ihm den Einbruch der Türken in Thessalien mitteilt. Das Lied schliesst damit, dass am nächsten Tage das Reh und am folgenden auch der Hirsch den Tod fand.[2]) Ähnlich wird im serbischen Liede der Trennungsschmerz der verlassenen Geliebten unter dem Bilde eines Hyacinths und einer Narcisse allegorisiert: jener lässt diese allein im Garten zurück und fragt dann aus der Ferne nach ihrem Befinden, worauf sie ihm ihr Leid klagt.[3])

Eine andere, äusserst poetisch ausgeführte Allegorisierung der Unsitte, reiche Witwen zu heiraten, enthält ein serbisches Lied[4]) unter dem Bilde eines Falken, der bei seiner Wahl zwischen der ‘Witwe’ Hyacinthe und der ‘Jungfrau’ Gartenrose sich für jene entscheidet, worauf die Rose ihrem Abscheu durch einen Fluch Luft macht. Ähnlich wie hier Tier- und Pflanzenreich in Verbindung treten, fragt in einem griechischen Liede[5]) ein Fluss einen Hirsch nach dem Grunde seines Leids und bietet ihm, nachdem er es erfahren, sein Wasser zur Erquickung an. Und fast genau dasselbe Gespräch führt in einem serbischen Liede[6]) ein Hirsch mit einer Wila (Bergfee). Und wie im griechischen Liede zwei Bäume miteinander reden[7]), so im serbischen zwei Rosse[8]); und im griechischen wie im serbischen Liede führen Vögel ein Zwiegespräch.[9])

In den letzten vier Fällen bilden aber den Gegenstand ihres Gesprächs bereits Menschen: der eine Baum erzählt dem anderen von seinem Kummer; einst hätte ein Liebespaar unter seinen Zweigen gesessen, das sei sich untreu geworden; „drum verdorret mein Geäst“. Und die Rosse sprechen von einem Jüngling, der in der Morawa ertrunken ist. Von den beiden Vögeln preist die Schwalbe den Kuckuck glücklich, dass er nicht die

1) Lübke S. 313. — 2) Lübke S. 311. — 3) Talvj 2, 176. — 4) Talvj 2, 27. — 5) Lübke S. 244. — 6) Talvj 2, 32. — 7) Lübke 131. — 8) Talvj 2, 179. — 9) Lübke S. 329, 1; Talvj 2, 70. Man beachte, dass Gespräche zwischen Bergen, Flüssen, auch Städten etwas der griechischen Poesie Eigentümliches sind, während sich die konkretere Phantasie der übrigen Balkanvölker mit Tieren und Pflanzen begnügt. Schon im griechischen Mittelalter kommen jene Dialoge zwischen nicht ohne weiteres anschaulichen Naturgegenständen vor; vgl. des Verfassers Geschichte der byzant. und neugriech. Litteratur S. 128f. 130.

Zänkereien der Menschen höre u. s. w. Diese Teilnahme der Tiere an den Geschicken der Menschen ist nun einer der charakteristischen Züge in der Volkspoesie des Balkans; er wird in immer neuen, fast unerschöpflichen Variationen angewendet, in allen möglichen Situationen werden Tiere als Vertraute, als Boten, als Vergelter von Wohlthaten, als Ratgeber, als Verräter von Geheimnissen, selbst als Vorbilder edler Thaten eingeführt und dem Menschen beigesellt. Meist sind es Vögel, die in diesen Rollen auftreten, und zwar Adler und Falken besonders in Helden- und Kriegsliedern, Nachtigallen und Perlhühner in lyrischen, zumal in Liebesliedern. Doch sind auch Rosse, namentlich als Vertraute und unzertrennliche Gefährten von Kriegern, besonders in ihrer Todesstunde, beliebt.

Am häufigsten werden Vögel als Sendboten verwendet, sei es, dass sie als solche kommen oder geschickt werden, und zwar meistens Falken, denen man zuweilen wie den Brieftauben Briefe unter die Flügel steckt oder die betreffende Nachricht auf die Flügel schreibt. In einem albanesischen und einem bulgarischen Liede sendet ein gefangener Sohn einen Brief durch einen Vogel an seine Mutter, nachdem er ihm die nötigen Weisungen wie einem Menschen gegeben hat[1]), und in einem serbischen Liede[2]) giebt ein in der Ferne weilender Jüngling seiner Geliebten durch einen solchen 'Brieffalken' Nachricht von sich, und desgleichen erhält durch einen solchen ein Kaiser eine Unglücksbotschaft in einem bulgarischen Liede.[3]) Nur spricht der Vogel in diesem nicht. Vögel werden häufig in den Kleftenliedern zur Einholung von Nachrichten über vermisste Krieger aufgefordert.[4]) Der sterbende albanesische Krieger bittet die vorbeifliegenden Vögel, seiner Mutter Grüsse zu bringen. Selbst ein Toter will in einem griechischen Liede[5]) einem Vöglein drei Trauerbriefe auf die Flügel schreiben, einen für seine Mutter, einen für seine Schwester und einen dritten für seine Geliebte. Übrigens kommen schon im Digenis- und Armurisliede Vögel als Boten vor.[6]) Auch als Liebesboten werden Vögel verwendet.[7])

Bei diesen Sendungen Sterbender oder Toter wird häufig durch eine eigentümliche Vorstellung der Vogel von dem Absender aufgefordert, sich vorher von seinem Körper Kraft zu essen. So ritzt sich in dem eben genannten serbischen und bulgarischen Liede der schöne Elias und der gefangene junge Grujo die Wange auf und vergiesst Thränen, um den Falken zu nähren und zu tränken:

> Und er speist mit Blut aus seiner Wang' ihn,
> Tränkt ihn mit der Thrän' aus seinen Augen.

1) G. Meyer, Essais und Studien 1, 81; W. Kaden, Italiens Wunderhorn S. 9f.; Rosen S. 207. — 2) Talvj 2, 140. — 3) Rosen S. 230. — 4) Lübke S. 317. — 5) Lübke S. 241. — 6) Arch. f. slav. Phil. 3, 554f. — 7) Lübke S. 72. 146. 266; auch im älteren deutschen Volksliede tritt die Nachtigall in dieser Rolle auf: vgl. Uhland, Schriften 3, 109ff. [Böckel, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen 1885 S. LXXXVII.]

Und ähnlich spricht der Leichnam des von der Mutter verfluchten Sohnes im griechischen Liede:

Schön Vöglein, komm und friss auch du von meinem starken Körper,
Dass ellenlang dein Flügel werd' und spannendick die Fänge![1])

und ebenso spricht das Haupt des getöteten Helden zu dem Adler, der es in seinen Klauen hält und zum Olymp damit emporgeflogen ist:

„Mein Vogel, friss der Jugend Mark, des Mannes Kraft verzehre!“[2])

Auch dies scheint eine speciell griechische Auffassung zu sein, mit der die ganz ähnliche zu vergleichen ist, wonach in einem anderen griechischen (Charos-) Liede es der Totengott ist, der von dem Leibe des toten Helden isst und aus seinen Augen trinkt[3]), oder die ganz übereinstimmende in einem neugriechischen Digenisliede, wo der Totengott sich in einen Vogel verwandelt und sich auf das Haupt des Helden setzt, um ihm das Hirn auszuhacken. In einem bulgarischen Liede erhört Gott das Gebet einer Schlange, die im Haupthaar eines Mädchens nistet, „Fleisch aus ihren Wangen essen, Wasser aus den Augen trinken“ will.[4]) Wie man sieht, spielt hier der Adler eine ganz ähnliche Rolle wie in der antiken Prometheussage, wenn man auch mit der Annahme eines inneren Zusammenhanges vorsichtig sein muss.

Dann treten Vögel auf als Verkünder freudiger Ereignisse. In einem griechischen und einem serbischen Liedchen ist es wieder ein Falke, der die Vermählung eines Mädchens verkündet, in jenem allgemein, in diesem ihrem früheren Liebhaber.[5])

Oder sie erscheinen als Helfer tapferer Helden, teils aus Dankbarkeit, teils aus Liebe zu ihnen überhaupt. Dem Wojwoden Dimitar im bulgarischen Liede weiht die Nachtigallmutter ihr zehntes Junges, damit es seine Heldenschar anführe.[6]) Und der griechische Schäfer, der im Todeskampfe liegt, wird von seinen Lämmern beweint bis auf einen Bock, der frohlockt, weil der sterbende Unhold ihm seine Mutter und Brüder geschlachtet hat.[7]) Die Dankbarkeit der Adler aber feiern zwei bulgarische Lieder, die wohl auf eins zurückgehen, nämlich auf den uns schon bekannten Marko Kraljević, der einst einen aus dem Nest gefallenen jungen Adler gepflegt hatte, der nun dem wund am Boden liegenden Helden seine Wohlthat vergilt, indem er ihn mit Wasser erquickt, während ihm in dem anderen Liede drei Adler Branntwein, Trauben und Semmel bringen.[8])

Als Ratgeber und Ermahner der Menschen zur Vorsicht treten Vögel wiederholt auf. Dem Wlachenfürsten Mavrojanni im bulgarischen Volksliede[9]) bringt beim Festschmaus ein kleiner Vogel die Kunde vom

---

1) Lübke S. 241. — 2) Lübke S. 313. — 3) Tommaseo, Canti popolari 3, 305. — 4) Rosen S. 104. — 5) Lübke S. 189 (Hochzeitsklänge); Talvj 2, 74. — 6) Rosen S. 175. — 7) Lübke S. 340. — 8) Rosen S. 221; Strauss S. 304. — 9) Rosen S. 172.

Herannahen des Feindes, und die Braut im griechischen Liede, die auf dem Wege zum Hause des Bräutigams ist, wird von einem Vogel vergeblich ermahnt, umzukehren, da ihre Schwiegermutter auf Mord sinne.[1]) Als eine Art Warnung ist auch der erstaunte Ausruf der Vögel in dem zum Liederkreise des toten Bruders gehörenden Liede von der nächtlichen Reise[2]) aufzufassen darüber, dass ein blühendes Mädchen mit einem Toten reitet. Und mit denselben Worten, wie dieser die Schwester beruhigt:

„Es sind ja kleine Vögel nur, versteh'n nicht, was sie reden,“[3])

tröstet sich auch der sterbende Digenis, als die Vögel singen: Heut muss Akritas sterben![3])

Solche Zwiegespräche zwischen Vögeln über Menschen, sei es, dass sie ihre Meinungen über sie äussern, sei es, dass sie einander Nachrichten über ihr Schicksal austauschen, sind besonders bei Griechen, Albanesen und Serben beliebt. So machen Lerchen, die ein Liebespaar unter einem Baume erblicken, ihre Bemerkungen über die Schönheit der beiden[4]), und in griechischen Kleftenliedern ist es ein beliebter Eingang, dass zwei oder drei Vögel im Gespräch über bestimmte Helden vorgeführt werden, denen alles in den Mund gelegt wird, was über sie zu erfahren ist.[5])

Ähnlich vernehmen wir in einem albanesischen Liede aus Unteritalien durch das Geplauder zweier Vögel, die einander gegenübersitzen, die Entführung eines Albanesenmädchens durch einen Türken.[6]) Es wird durch diese dialogische Form des Vogelgesprächs auch eine hohe dramatische Wirkung erzielt, wenn sie auch auf die Dauer eintönig und formelhaft wird.

In einigen Fällen zeigen sich die Vögel sogar den Menschen an Einsicht und Moral überlegen und tadeln sie ob ihrer Thorheit. In einem wunderbar innig empfundenen griechischen Liede[7]) sieht ein Rebhuhn, wie ein Schnittermädchen ihr Kind, das sie eben geboren hat, ertränken will; es stellt sie zur Rede und sagt ihr, dass es achtzehn Junge zu ernähren habe, während sie ihr einziges Kind umbringen will; sie lässt es nun am Leben, und zum Dank schärft sie dem Kinde ein, wenn es ein Jäger würde, so solle es ja das Rebhuhn verschonen, weil es ihm Muttertreue erwiesen habe. Und in einem serbischen Liedchen zürnt ein Ross seinem Herrn, weil er zwei Mädchen auf einmal liebe.[8]) Von einem Vogel muss sich endlich die Schwester eines bulgarischen Räubers, die den Wald fragt, ob er ihren Bruder nicht gesehen, darüber belehren lassen, dass der Wald nicht sprechen kann.[9]) Diese Gespräche von Vögeln kennt zwar auch die altgermanische und altdeutsche Volkspoesie,

1) Lübke S. 235. — 2) Lübke S. 255. — 3) Ebenda S. 276 oben. — 4) Talvj 2, 146. 5) Passow No. 1, 8, 76a, 120, 216, 266 etc. — 6) W. Kaden, Italiens Wunderhorn S. 74. — 7) Lübke S. 240. — 8) Talvj 2, 190. — 9) Rosen S. 174.

doch scheint dieses Motiv bei den Balkanvölkern wiederum auf den Orient zurückzugehen. Man denke an die Rolle, die die Vogelsprache in den Märchen von 1001 Nacht spielt.[1])

Ein besonders inniges Verhältnis besteht zwischen dem Krieger und seinem Streitross. Schon bei Betrachtung der Sagen von Digenis und Marko wurde erwähnt, mit welcher Zärtlichkeit diese Helden an ihrem Rosse hingen. Ebenso in den neueren Volksliedern, wo dieses Verhältnis namentlich beim Tode des Helden zum Ausdruck kommt.

Der sterbende griechische Dimos bittet seinen treuen Rappen, ihm ein Grab zu graben, ihn hineinzusenken und sein Tuch und seinen Ring der Geliebten zu bringen.[2]) Und der bulgarische Held, der todeswund kaum noch sprechen kann, legt seinen Gefährten die Pflege seines Rosses ans Herz. In einem kroatischen Liede verbindet sich diese Sorge um das Ross seltsam mit jener schon berührten Vorstellung von der nährenden Kraft des toten Heldenleibes, wenn der Sterbende bittet, ihm die Rechte aus dem Grabe zu lassen und daran den Rappen zu binden:

„Grünes Gras wird wachsen aus dem weissen Leib mir,
Wasser wird entquillen meinen schwarzen Augen.
Ist mein Ross dann hungrig, mag's vom Grase weiden,
Ist der Rappe durstig, mag er Wasser trinken" . . .[3])

Der Hengst des gefallenen albanesischen Aga schreit im Stalle und fragt, was aus seinem Herrn geworden sei, und der sterbende Skenderberg lässt sein Schwert und seine Fahne auf dem Rücken seines Kampfrosses festbinden und es so in die Reihen der Türken jagen.[4])

In eigenthümlicher Verbindung mit der Gattenliebe zeigt sich freundlicher Zuspruch an Tiere in einem griechischen und albanesischen Liede „die Wette", worin die Gattin das Ross ihres Mannes zu einem bevorstehenden Wettlauf fast mit gleichen Worten ermuntert und ihm im Falle des Sieges reiche Belohnung verheisst.[5]) Ein ähnlicher Zug begegnet schon im Digenisepos.

Wie die Natur ihre Geschöpfe so dem Menschen gleichsam freiwillig zur Verfügung stellt, so übt auch dieser selbst eine bewusste oder unbewusste Rückwirkung auf sie aus, indem er sie entweder um Rat fragt, oder durch Anrufung für sein Geschick zu gewinnen sucht, oder indem dieses in der toten Natur Widerhall weckt.

Am häufigsten ist die orakelartige Befragung der Natur oder die Bitte um Erfüllung eines Wunsches. Meistens ist es die unbelebte Natur, die man anredet, Sonne und Sterne, Berge und Bäume, Meer und Flüsse.

1) Vgl. S. 274, Anm. 5. — 2) Lübke S. 330. — 3) Rosen S. 217. — 4) G. Meyer, Essays und Studien 1, 82. — 5) Lübke S. 279: Kaden S. 37. Das Streitross spielt auch in der russischen Volkspoesie eine grosse Rolle; vgl. Arch. f. slav. Philol. 3, 559ff. Über seine Stellung in dem altfranzös. Epos vgl. Tobler, Zs. f. Völkerpsych. 4, 203f. [Böckel 1885, S. XCIII.]

doch auch Vögel und Rosse, zuweilen auch Früchte sowie Kunstgegenstände; der Anlass sind meistens Herzensangelegenheiten.

Im griechischen Liede bittet ein Jüngling die Vögel, auch ihn ihre holden Klänge zu lehren[1]), um sein Mädchen zu rühren; ein anderer fragt einen Apfel, ob er keine Frau für ihn wisse (der Apfel gilt bei den Balkanvölkern als Liebeszeichen); ein dritter fragt die Berge und Felder, ob sie nicht seine Nachtigall gesehen hätten. Oder ein Mädchen fragt seinen Spiegel, wann es einen Geliebten finden werde, und ein Jüngling gar die Sonne, ob sie nicht seine Liebste bemerkt hätte, und trägt ihr Grüsse an sie auf. In einem andern Liede wird ebenfalls die Sonne nach dem Verbleib des Vaters eines armen Waisenkindes gefragt. Ganz wie in Uhlands Lied der Apfelbaum bietet im griechischen Tanzliede eine Cypresse einem nächtlich umherirrenden Jüngling auf dessen Fragen ihre Zweige als Quartier an, nur dass der Baum als Lohn dafür verlangt, dass er ihn begiesse. Und in einem durch seine Prägnanz ergreifend wirkenden griechischen Schifferliede werfen Schifferfrauen das Meer mit Kieseln und fragen nach ihren Männern, worauf jenes ihnen eröffnet, sie seien ertrunken.[2])

Ganz ähnliche Situationen findet man in serbischen und bulgarischen Liedern. Ein Mädchen wendet sich an das Ross seines Herrn, um zu erfahren, ob dieser schon gefreit habe[3]); eine andere an den Morgenstern, ob der Herzog Stefan sich schon zur Brautschau rüste. Wieder eine andere näht eine Perlenschnur und möchte wissen, ob sie wohl ein Jüngling oder ein Alter tragen wird; im ersten Falle würde sie Gold, im zweiten Bast und Gras hineinflechten. Eine Kranzwinderin lässt durch einen Kranz, den sie ins Wasser wirft, die Mutter ihres Schatzes fragen, ob sie ihn nicht bald vermählen wolle; und zwei einsame Geliebte bitten den Ahorn und die Tanne, sie auf ihre Zweige zu nehmen, damit sie den fernen Liebsten auf dem Meere oder in der Stadt sehen können.[4]) Im bulgarischen Liede fragt die neuvermählte Stana die Sonne nach ihrer fernen Mutter und ihren Geschwistern, die Schwester des jungen Räubers das Waldgebirge nach der Bande ihres Bruders, und die verschmähte Liebende die Donau nach dem Ergehen ihres untreuen Liebhabers.[5]) Auch die südrumänische Volksdichtung gebraucht dieses Mittel häufig, ohne darin grössere Unterschiede von den obigen Poesien erkennen

1) Ähnliches kommt auch in der älteren deutschen Volkspoesie vor; vgl. das Lied vom Ulinger, wo die Pfalzgräfin die Vögel des Waldes bittet, ihre Brüder als Retter herbeizurufen (Erk-Böhme No. 41 d, 13. 41 a, 6). [Uhland, Schriften 3, 89: Rat der Nachtigall.]

2) Lübke S. 31. 38. 48. 99. 116. 189. 234. 330.

3) Ein ganz ähnliches Motiv auch in einem griechischen Liede bei Lübke S. 22.

4) Talvj 2, 34. 68. 119. 121. 131. 165.

5) Rosen S. 59. 174. 236.

zu lassen. Eigenartig ist allenfalls, dass hier ein Mädchen auch ihren mit dem Verlobungsring geschmückten Finger anredet.[1])

Eine Eigentümlichkeit griechischer, südbulgarischer und albanesischer Volkspoesie scheint es zu sein, wenn die unbelebte Natur so tief beseelt wird, dass sie durch menschliches Schicksal ohne weiteres beeinflusst wird, besonders bei traurigen Ereignissen, so dass also dann eine unmittelbare und unbewusste Rückwirkung des Menschen auf die Natur stattfindet. Äusserst wirkungsvoll geschieht dies in griechischen Liedern, so wenn von der unseligen Liebe einer Nonne zu ihrem Pflegesohn erzählt wird, wobei die einzelnen Enthüllungen in der Mitte der Strophen unterbrochen werden durch den Refrain: „Es zittern und dröhnen die Berge," und am Schluss durch den andern: „Erblühet nicht, ihr Gefilde!"[2]) Starke Freude und starker Schmerz teilen sich gern der Sonne mit: „Ich weinte laut, da senkte die Sonne sich zur Ruh."[3]) Oder: „Als deine Mutter dich gebar, da stieg die Sonn' hernieder und lieh dir ihren Strahlenglanz" . . .[4]) Wenn ein schönes Paar sich findet, 'herrscht lauter Sonnenschein'.[5]) In einem anderen Liede bleibt die Sonne, durch den Gesang eines Mädchens berückt, am Himmel stehen, und in einem griechischen und serbischen prahlt ein Mädchen, dass es schöner sei als die Sonne, worauf diese sich in beiden Liedern bei Gott beklagt und die Übermütige bestraft werden soll.[6]) Wie der Vater im kretischen Liede von 'Schön Suschen'[7]) seine von ihrem Bruder zu Tode getroffene Tochter sieht, schreit er, dass Cypresse und Apfelbaum erbebten. Dem sterbenden Räuber scheinen Baum und Strauch, Quelle, Hof und Lager zu weinen.[8]) Und wenn zwei Geliebte sich trennen, „dann welkt das Laub, dann weint das Feld, dann will kein Grass mehr spriessen," doch wenn sie sich wiederseh'n, „dann spriesst das Laub, dann lacht die Flur, dann grünt und blüht die Erde!"[9]) Der junge Klefte, der ins Feld zieht, pflanzt im Garten eine Rose und eine Nelke; so lange sie blühen, gehe es ihm wohl; wenn sie aufhörten zu blühen, sei er tot, wie es denn auch eintrifft.[10]) Auch der albanesischen Volkspoesie ist diese Auffassung geläufig. Eine Totenklage auf einen ermordeten Aga beginnt mit den Worten: „Himmelskrachen, Bergesdonner: es wankten die Häuser und prasselten die Dächer." Dann folgt die Schilderung der Ermordung. Ähnliches findet man in bulgarischen Liedern aus Mazedonien. Das Kind der Todora weint und schreit, dass das Laub vom Baum fällt.[11]) Marko Kraljević wundert sich, dass der Wald der Dimnagora so welk sei und erfährt, dass es aus Gram über eine

---

1) Vgl. K. Schladebach, Der Stil der aromunischen (d. h. südrumänischen) Volkslieder (3. Jahresber. des Inst. für rumänische Sprache in Leipzig, S. 71—138). — 2) Lübke S. 93. — 3) Lübke S. 163. — 4) Lübke S. 190. Ähnlich in der italienischen Volkspoesie, wo Sonne, Mond und Sterne ein Fest feiern, als sie geboren ward; vgl. Kaden, Italiens Wunderhorn S. XXV. — 5) Lübke S. 191. — 6) Lübke S. 250 und 94; Talvj 2, 105. — 7) Lübke S. 304 unten. — 8) Lübke S. 328. — 9) Lübke S. 345. — 10) Lübke S. 321. — 11) Rosen S. 102.

Schar gefangener Jünglinge geschehen sei, die hindurchgezogen.[1]) Und um den toten Wojwoden Indsche „heulte laut das Waldgebirg'“.[2])

Wenn diese Art von sensibler Naturbeseelung nur in den Liedern der südlichen Balkanhalbinsel vorkommt, nicht auch in den serbischen, so sehe ich darin einen Beweis griechischen Einflusses; denn dieses Mitgefühl der Natur mit dem Menschen ist echt griechische Empfindung, freilich nicht klassisch-, sondern spätgriechische, hellenistische. Dem idyllisch-sentimentalen Gefühl der Griechen in der hellenistischen Zeit schien ja auch „die Natur mit der gequälten Menschenseele zu klagen“.[3]) Dass hier wahrscheinlich auch orientalische Vorstellungen mitgewirkt haben, zeigt u. a. das Verfinstern der Sonne bei dem Verscheiden Jesu.[4]) Hier ist also ein Punkt, an dem sich das modern-griechische Naturgefühl von dem slavischen trotz aller sonstigen Übereinstimmungen scharf scheidet: dieses ist noch durchaus naiv, jenes sentimental.

Freilich ist es richtig, dass auch in solchen Äusserungen ein starker Lebenswille sich ausspricht, nur dass dieser Ausdruck etwas gar zu reflexiv Beschauliches an sich hat, um tröstend zu wirken. Einen solchen Trost aber gewährt eine andere, ebenfalls aus innigem Natur- und Lebensgefühl erwachsene Vorstellung, die sich daher auch wieder bei sämtlichen Balkanvölkern poetisch ausgeprägt findet und die man als Grabeswünsche bezeichnen könnte. Es ist dies eine Gruppe von Liedern, die meinem Gefühl nach in der ganzen Poesie der Balkanvölker am höchsten steht, weil hier in durchaus naiver Weise die Schrecken des Todes gebannt werden lediglich durch die Kraft einer das Leben überdauernden Freude an der Natur, ohne alle transzendentale Zuthat.

Am schönsten spricht sich dieses Lebensgefühl im Tode in den griechischen Liedern (aus Epirus und Macedonien) aus. Dort ist es der sterbende Kämpfer und die junge Maid, die sich ein Grab wünschen hoch und breit, damit der Krieger die Büchse laden, das Mägdlein sich stehend gürten kann, und in der rechten Wand des Grabes muss ein Fenster gelassen werden, damit sie die Frühlingsschwalbe nahen sehen und die Nachtigall im Mai schlagen hören.[5]) Im südbulgarischen Liede von Donas Grab[6]) sind es sogar vier Fenster, eins für die Sonne, das zweite für den reinigenden Wind, das dritte für den erfrischenden Tau und das vierte für die Mädchen, die zur Quelle gehen, damit sie die Freundin rufen können, mitzukommen. In dem andern südbulgarischen[7])

1) Rosen S. 167.

2) Rosen S. 191.

3) Vgl. darüber wie über die ganze spätgriechische Naturauffassung E. Rohde, Der griechische Roman² S. 160; 504 ff.

4) So heisst es etwas anspruchsvoll noch in einem neugriechischen Distichon: „Muss sterben ich, o Sonne, hüll' dich in Dunkel ein; und du, mein Mond, verliere den hellen Silberschein.“ Lübke S. 108.

5) Lübke S. 329; 336. — 6) Rosen S. 212, Anm. 82. — 7) Rosen S. 217.

sowie in dem serbischen Liede[1]) fehlen die Fenster gänzlich, dafür soll an den Füssen der Toten eine Quelle gebaut werden, die ein Gärtchen speist, damit die Mädchen oder Jünglinge und Greise dort Wasser schöpfen und sich mit Blumen schmücken können. In den beiden letzten ist also der Wunsch der Sterbenden völlig selbstlos, in den beiden ersten egoistisch; in jenen wird der Begrabene tot, in diesen lebend gedacht. Letzteres entspricht ganz der griechischen Anschauung vom „Leben nach dem Tode“. Daher sind wohl die griechischen Lieder auch hier wieder als die ursprünglichen zu betrachten; nur in der Voraussetzung, dass ein Fortleben stattfindet, hat ja der Wunsch für die Ausstattung des Grabes einen Sinn. Auffallend ist freilich, dass die griechischen Lieder nur in den nördlichen Grenzdistrikten des Landes vorzukommen scheinen, nicht auch auf den Inseln. Das macht ihre griechische Herkunft wieder zweifelhaft.

Wie das Verhältnis der Menschen des Balkans zur Natur, so zeigt auch ihr Leben unter einander, zumal wie es sich im Liebes- und Familienleben äussert, gar manches Gemeinsame, das sich wieder aus ihren gleichartigen kulturellen und sozialen Anschauungen erklärt.

Das Liebesleben bietet bei der allgemeinen, fast orientalischen Abgeschlossenheit des weiblichen Geschlechts nur wenig Gelegenheit zu poetischer Verklärung. Da diese Abgeschlossenheit jedoch nur eine Folge der Konvention ist und die südliche Leidenschaft damit um so stärker im Widerspruch steht, so muss die Heimlichkeit hier eine weit grössere Rolle spielen als bei uns. Nie wird man im Balkangebiet auf dem Lande oder in der Stadt ein Liebespärchen des Abends harmlos lustwandeln sehen, ohne sich vor den Blicken der Menschen zu fürchten. Die Zusammenkünfte können nur in tiefer Verborgenheit stattfinden, wo allein die Natur als Zeugin lauscht. Aber auch vor ihr ist die ängstliche Liebe nicht sicher, und so hat jener unerlaubte Charakter der Liebesstelldicheins zusammen mit dem leicht erregbaren, lebendigen Naturgefühl dieser Völker eine Reihe von Liedern erzeugt, die den Verrat der Liebe durch die Natur zum Gegenstand haben.[2])

Mit kühner Phantasie wird hier die ganze umgebende tote Natur zu einer Kette von Verrätern: in den griechischen Liedern ist es der Mond, der sich zu den Wellen neigt, von diesen hört es das Ruder, das es dem Schiffer ausplaudert, und dieser singt es laut in die Welt, dass zwei Geliebte sich geküsst.[3]) Oder die Lippen der Schönen färben ab, worauf alles rot erstrahlt, das Tuch, womit der Jüngling sich die Lippen wischt, der Fluss, worin dieser das Tuch wäscht; der Fluss trägt es dann

1) Talvj 2, 82.

2) Vgl. darüber die Untersuchung von R. F. Arnold im vorigen Hefte dieser Zeitschrift. Dort werden (S. 161 ff.) auch rumänische und nordslavische Belege beigebracht.

3) Lübke S. 142.

ins Meer, und dies sagt es dem Schiffer.[1]) Im serbischen Liede ist das Motiv entsprechend der Natur des Landes behandelt: statt Mond, Meer, Ruder und Schiffer ist es hier Wiese, Herde, Hirt und Wanderer, die den Verrat üben.[2]) Der Verrat durch die Farbe der Lippen kommt auch in einem südrumänischen Liede vor[3]), nur dass hier seltsamerweise die Lippen blau sind und alles durch die Berührung blau wird.

Der schlimmste Feind der Geliebten ist bei der übergrossen, patriarchalischen Sittenstrenge dieser Völker der Bruder des Mädchens. Aus dem Konflikt zwischen Verwandtschaft und Liebe erwächst dann leicht das tragische Motiv des Brudermordes. In einem serbischen Liede fasst das Mädchen selbst den Plan dazu, in einem albanesischen wird sie von ihrem Geliebten dazu angestiftet, und in beiden — darin liegt die Tragik — stösst nach vollbrachter That der Jüngling sie voll Abscheu zurück mit den fast übereinstimmenden Worten:

Hast den eignen Bruder du vergiftet,
Würdest du nicht auch mich Helden töten?[4])

Andere gemeinsame Züge aus dem Liebesleben kamen bereits im vorigen Abschnitt zur Sprache, so die Zuhilfenahme der Natur zur Erlangung der Liebesgewissheit, die Freude der Natur an glücklicher, ihre Klage über unglückliche Liebe und deren Symbolisierung durch Verschlingung zweier Pflanzen auf den Gräbern der unglücklichen Geliebten. Einige andere, dort noch nicht berührte gemeinsame Eigentümlichkeiten in Liebes- und Heiratsangelegenheiten kommen ebenfalls in Liedern zum Ausdruck.

Wenn auch das Mädchen im allgemeinen von den Eltern verheiratet wird und nicht selbst ihren Mann wählt, so teilt es doch wenigstens der Mutter ihre Vorliebe für diesen oder ihre Abneigung für jenen Berufsangehörigen im Vertrauen mit; denn auch das Mädchen beurteilt den Mann nur nach den äusseren, nicht nach seinen inneren Qualitäten.

Ein solches Gespräch zwischen Mutter und Tochter hören wir in einem griechischen und einem serbischen Liede mit an.[5]) Die Mutter schlägt vor, und die Tochter übt ihre Kritik. Im griechischen Liede kommt der Krämer, der Barbier und der Schneider zum Vorschlag, doch keiner kann vor der Kritik bestehen. Im serbischen werden ebenso Ziegenhirt, Schäfer, Handelsmann und Schneider abgelehnt, dagegen der

---

1) Lübke S. 92.

2) Talvj 2, 72. Offenbar nachträglich und ziemlich konfus ist auch das feuchte Element in das Lied hineingebracht, wohl durch unverstandenen Einfluss griechischer Lieder.

3) Weigand, Aromunen 2, No. 4.

4) Talvj 2, 192. W. Kaden S. 86.

5) Lübke S. 170: Talvj 2, 36. [Vgl. Erk-Böhme No. 841 ff. Feifalik, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 36, 169: lateinisch, 15. Jh. Ztschr. f. vgl. Littgesch. n. F. 1, 252: ungarisch. Wolff, Poet. Hausschatz des Auslandes 1848 S. 421: persisch.]

Ackersmann angenommen mit dem schönen Ausdruck der Anerkennung für diesen Beruf: „Ackersmann hat schwarze Hände, aber Weissbrot isst er." Trotz der formellen Ähnlichkeit der beiden Lieder kann man doch daran die verschiedene Wertschätzung der Berufe bei beiden Völkern gut studieren. Allerdings ist das griechische Lied offenbar verstümmelt, da es ohne Entscheidung schliesst, doch tritt ein anderes Lied dafür ein, in welchem die Wahl zwar auch auf den Landmann fällt, wobei aber zu beachten ist, dass das griechische Mädchen lediglich nach ästhetischen und eudämonistischen, das serbische nur nach rein praktischen Gesichtspunkten urteilt: jenes will den reichen Landmann, damit sie nicht mitzuarbeiten braucht und ihre zarten Hände schonen kann, dieses aus Freude an dem segensreichen Beruf; und jenes will den Schneider nicht, weil er zu langweilig ist, dieses, weil die Kinder hungern müssten. So verrät sich auch in scheinbar unbedeutenden Äusserungen der Volkscharakter.

Wie die Frau auf den Stand des Mannes, so sieht der Mann vor allem auf die Schönheit des Mädchens. Das Ideal der Frauenschönheit ist dem Griechen nicht eine hohe dünne Gestalt, auch keine kleine und rundliche, sondern eine zierliche und graziöse.[1]) Und ähnlich scheint auch der Serbe zu empfinden.[2])

Bei dieser Wertschätzung der körperlichen Reize liebt es besonders der Grieche, Albanese und Südrumäne seine Schöne in Liedern — für uns sehr wenig poetisch — dadurch zu feiern, dass er die einzelnen Körperteile nach einander aufzählt und sie mit entsprechenden Gegenständen aus der Natur vergleicht.[3]) Man fängt dabei mit dem Kopfe an und geht bis zur Taille herunter. Diese steckbriefartige Form der Körperschilderung, wie sie E. Rohde treffend genannt hat, kommt schon bei byzantinischen Autoren vor und geht offenbar auf Personalbeschreibungen in griechisch-ägyptischen Aktenstücken zurück.[4]) Kunstvoller ist die „Beschreibung einer serbischen Schönheit."[5])

Die körperlichen Reize der Geliebten nehmen denn auch den Jüngling ganz gefangen und quälen ihn, so dass er, da die Schöne doch nicht dafür kann, ihre Mutter verflucht, die sie so schön geboren habe, oder die Unselige bittet, ihrer Mutter zu sagen, sie solle nicht noch eine so verderbliche Schönheit zur Welt bringen. Nur der griechische Jüngling bittet um das Gegenteil.[6])

Doch auch das junge Mädchen verliebt sich leicht in einen jungen schmucken Burschen und bittet dann die Mutter, mit der sie einem

1) Lübke S. 171.
2) Talvj 2, 50.
3) Lübke S. 55; Hahn, Albanes. Stud. 2, 140f.; Weigand, Aromunen 2, 27.
4) E. Rohde, Der griechische Roman² S. 151, 1. [R. Köhler, Kl. Schriften 3, 22.]
5) Talvj 2, 25.
6) Talvj 2, 61. 153; Weigand, Aromunen 2, No. 17. Müller-Fauriel 2, 151, No. 55

solchen begegnet, ihn mit sich ins Haus zu nehmen. Der Einwand ihrer Mutter, sie seien zu arm und ihr Haus zu klein, ihn zu beherbergen, verfängt bei der Kleinen nicht: schelmisch-naiv meint sie, in ihrem Bette sei noch genug Platz und ihr Arm solle sein Polster sein.[1])

Nicht nur hübsch, vor allem auch jung muss der Geliebte sein. Auch hierin sind die Balkanvölker eines Sinnes, dass, wie das griechische Sprichwort sagt, alter Mann und junge Frau nicht zusammen passen; und im serbischen Liede nennt das Mädchen einen alten Gatten einen faulen Ahorn, einen jungen eine Rosenknospe.[2])

Wie das Liebesleben so leiht auch das Ehe- und Familienleben der Poesie manche wieder auf gemeinsamem Grunde ruhenden Motive. Zahlreich sind die Hochzeitslieder, doch meistens formelhaft und nur verständlich im Anschluss an die vielen damit verbundenen zeremoniellen Gebräuche, die übrigens auch bei den verschiedenen Balkanvölkern starke Ähnlichkeit zeigen und die einmal, wie das Volksleben überhaupt, im Zusammenhang untersucht zu werden verdienten[3]); die Übereinstimmungen wären hier vielleicht noch frappanter als in der Poesie, jedenfalls wäre es methodisch mindestens ebenso wichtig und fruchtbar, nach dieser Seite hin das neugriechische Volksleben zu betrachten als immer nur nach der des klassischen Altertums.[4])

Im ehelichen Leben gehen Treue und Eifersucht seltsam neben einander her: Treue der Frau und Eifersucht des Mannes. Die erstere äussert sich besonders schön in den Abschiedsliedern. Es kommt nämlich, zumal bei den südlichen Balkanvölkern, den Bewohnern der armen Gebirgsgegenden häufig vor, dass der Mann jahrelang in der Fremde leben muss, weil die Heimat die Familie nicht ernähren kann oder weil der Mann, wie in früheren Zeiten, in den Krieg muss. Dann wird der Abschied im Liede rührend geschildert, wie die Frau des Mannes Ross weinend am Zügel hält und wie sie auf die tröstende Versicherung des Mannes, dass Mutter, Vater und Brüder für sie sorgen werden, erwidernd fragt, was ihr diese wohl ohne ihn seien. So im serbischen Liede.[5]) Und im Griechischen wird das Motiv gern so gewendet, dass zugleich auch die Wiederkehr geschildert wird, wie der Mann sich der ihn nicht erkennenden Frau gegenüber verstellt oder wie diese ihm nicht glaubt

1) Talvj 2, 180; Lübke S. 136.

2) Talvj 2, 118; vgl. S. 119 und 29. Lübke S. 104.

3) Allerdings nicht so dilettantisch, wie es Th. Loebel, Hochzeitsbräuche in der Türkei (Leyden 1897) gethan hat.

4) Damit soll natürlich nichts gegen das vorbildliche Werk von B. Schmidt gesagt sein. Nur hat dieses dazu beigetragen, den Blick von den übrigen, vielleicht noch zahlreicheren Beziehungen zum Orient und zu den Slaven allzusehr abzulenken und das klassische Altertum zu überschätzen. Wenn ich nicht irre, ist die Reaktion dagegen schon im Gange. Besonders die Untersuchungen von Politis eröffnen schon jetzt eine ganz andere Perspektive.

5) Talvj 2, 46.

und er ihr ein untrügliches Zeichen nennen muss.[1]) Ähnliche Motive finden sich in südrumänischen und albanesischen Liedern.[2]) Oder der Mann kommt in dem Augenblick zurück, wo die Frau sich mit einem andern trauen lassen will.[3])

Trotz dieser Treue der Gattin wacht der Mann mit misstrauischer Eifersucht über ihr[4]), wie der Bruder über der Schwester. Und nur zu oft ist es unbegründete Eifersucht und wilde Leidenschaft, die zu unbesonnenen Thaten hinreisst und Reue erst einkehren lässt, wenn es zu spät ist. Auf falsche Anschuldigung hin ermordet in einem südrumänischen, südbulgarischen und griechischen Liede[5]) ein Bursche seine junge Frau, in einem andern griechischen Liede, als er sie beim Ehebruch ertappt. Und ein gesticktes Tuch wird der Anlass zur Eifersucht bei einer serbischen jungen Frau und zum Schwestermord für einen jungen Bulgaren.[6]) Ebenso erdolcht im kretischen Liede von „Schön Suschen"[7]) der heimkehrende Bruder seine Schwester, als er deren versteckten Geliebten entdeckt.

Das auf der Balkanhalbinsel blühende Räuberwesen führt oft einen unbewussten Brudermord herbei, ein Motiv, das wieder gleichmässig bei Serben, Südrumänen und Griechen Gegenstand von Liedern bildet[8]), indem zwei Brüder zu verschiedenen Banden gehören und der eine des andern Mörder wird, worauf dann die Erkennung folgt und der andere Bruder sich selbst den Tod giebt. Besonders tragisch ist dieses Motiv in dem serbischen Liede behandelt. Dem Griechen, Südrumänen und Serben ist auch die Auffassung gemeinsam, dass Wunden von Bruders Hand unheilbar sind, wie die Lieder der beiden ersten den Arzt ausdrücklich hervorheben lassen[9]) und wie auch ein griechisches Sprichwort sagt.

Eine schöne Äusserung patriarchalischen Familiensinnes bilden die Totenklagen, die bei Griechen, Albanesen und Südrumänen wieder starke Übereinstimmungen aufweisen.[10]) Viele Motive daraus sind uns bereits aus anderem Zusammenhang bekannt: die Teilnahme der Tiere am Tode ihres Herrn, das Verwelken der Bäume als Zeichen der Trauer, Sendung von Vögeln durch den Sterbenden, Wünsche für den Bau des Grabes, alles das sind Züge, die meist den Klageliedern auf teuere Verstorbene entlehnt sind. Sie werden meistens improvisiert und preisen die Tugenden der Dahingegangenen, die kriegerischen der Helden, die häuslichen der Frauen, indem entweder die Hinterbliebenen ihre

1) Lübke S. 227. 229. — 2) Schladebach, Aromunische Volkslieder S. 75; Kaden S. 125. — 3) Lübke S. 231. Weigand, Aromunen, No. 61. — 4) In einem griechischen Liede heisst es, Liebe ohne Eifersucht sei wie abgestandner Wein. — 5) Weigand, Ebenda 86; Rosen S. 169. 55; Müller-Fauriel, 18. — 6) Talvj 2, 200; Rosen S. 169, No. 55. — 7) Lübke S. 302. — 8) Talvj 1, 288; Weigand, Aromunen 2, 66; Lübke S. 243. — 9) Vgl. auch den Schluss des Liedes bei Talvj 2, 169. — 10) Vgl. Lübke S. 331 ff. Weigand, Olympo-Walachen No. 12, 22 etc.; Aromunen No. 114 ff. Vgl. Schladebach a. a. O. S. 76. 80. Hahn, Albanes. Studien 2, 134 ff.

Klagen ertönen lassen, oder die Toten bald angeredet, bald selbst redend eingeführt werden, oder die Form eines Zwiegespräches zwischen Lebenden und Toten gewählt wird. Diese Form scheint namentlich den griechischen Totenklagen eigen zu sein, die überhaupt mannigfaltiger ist als die der Nachbarvölker; die südrumänischen z. B. beginnen meistens mit einem vorwurfsvollen Ausruf an den Toten[1]), ähnlich auch viele albanesische und besonders bulgarische[2]), wo es etwa heisst: Du, mein einzig Kind, warum hast du mich verlassen? — Diese haben mit ihren zahlreichen Gleichnissen und ihren kernig-knappen gedrungenen Aussprüchen etwas alttestamentlich-orientalisch Hoheitsvolles, patriarchalisch Einfaches und Eindringliches, während die griechischen weicher, lyrischer, empfindsamer, andererseits dramatischer sind. Im einzelnen aber lassen sich auch zwischen ihnen wieder ganz auffallende Übereinstimmungen feststellen. Wenn in einer griechischen Klage um die Hausfrau[3]) diese dargestellt wird, wie sie noch einmal umkehrt, die Schlüssel des Hauses von dem Gürtel nimmt und sie in die Mitte desselben schleudert, so kehrt dieses Motiv auch in einer albanesischen Totenklage wieder[4]), wenn auch ohne die dramatische Einkleidung, indem es von der Frau heisst: „Du führtest die Schlüssel des Gürtels wie der Pallikare die Waffen der Taille.“ Die Schlüssel sind eben in patriarchalischen Lebensverhältnissen ein Symbol der Hausfrauenwürde. Die bulgarischen Totenklagen sind etwas einförmiger und stereotyper, auch langatmiger als die griechischen und albanesischen, sicher unpoetischer; sie enthalten oft eine ganze Biographie der Verstorbenen sowie allerlei Mitteilungen und Wünsche an die früher verschiedenen Familienmitglieder, die der Tote überbringen soll; solche Bitten enthalten auch griechische Klagelieder, z. B. in Lakonien, wo man Schwerkranken sagt, sie sammeln Briefe (für die toten Verwandten), und wo man den Toten geradezu als Nachrichtenbringer bezeichnet. Aus der Fassung eines solchen lakonischen Klageliedes geht sogar hervor, dass man Sterbende mit solchen Bitten und Grüssen belästigt[5]); auch das kommt in Bulgarien vor, dass man dem schon Bewusstlosen allerlei Aufträge und Bitten ins Ohr schreit. Und in Griechenland liessen sich sterbende Krieger und Freiheitskämpfer oft selbst die Totenlieder singen. Trotz aller Verschiedenheiten und Abweichungen beweist aber allein schon das Vorhandensein dieser bei den westeuropäischen Kulturvölkern ausgestorbenen Liedergattung im ganzen Bereiche des Balkans wieder die innere Zusammengehörigkeit dieser Völker. Schwieriger ist es zu sagen, wo der Ursprung dieser gemeinsamen Sitte zu suchen ist. Mag auch der Kern der „Myrologien“ in das griechische Altertum zurückgehen, so ist es doch nicht sicher, ob nun überhaupt das Singen von Totenliedern von den Griechen auf die übrigen Völker des Orients über-

1) Weigand, Aromunen 2, No. 114. 115. 117. — 2) Strauss S. 479ff. Vgl. S. 98ff. 3) Lübke S. 338. — 4) Hahn a. a. O. S. 140f. — 5) Politis, *Νεοελληνικὴ Μυθολογία* 2, 341ff.

gegangen ist, oder ob nicht vielmehr in diesem Punkte die Griechen von den letzteren, die sich einer weit grösseren Naturwüchsigkeit erfreuten, beeinflusst sind. Es scheint mir jedenfalls auffällig, dass die meisten griechischen Klagelieder mehr auf dem ethnologisch weniger reinen Festlande (in Epirus oder Lakonien) verbreitet sind als auf den Inseln.

Verwandt mit den Totenklagen sind die Gespräche zwischen Lebenden und Toten auch nach der Beerdigung der letzteren. Sie bilden ebenfalls das Thema von Liedern bei Serben, Südbulgaren und Griechen.[1]) In den beiden ersten ist es die Mutter, die jeden Morgen an des Sohnes Grab eilt und ihn fragt, ob sein Lager ihn nicht drücke, worauf dann als Antwort des Toten das Geständnis dessen erfolgt, was ihn bedrücke, oder die Angabe der Todesursache. In dem griechischen tritt ein Reiter auf das Grab eines Jünglings, worauf dieser stöhnt und, gefragt nach dem Grunde, erwidert, dass er einst die Erde nicht eines Trittes gewürdigt habe und dass sie ihm nun als Decke diene. Er spielt hier offenbar die vampyristische Vorstellung mit, dass der Tote nicht Ruhe finden könne, so lange eine Sünde sein Gewissen bedrücke.

Berlin.

(Schluss folgt.)

Die Natur verrät heimliche Liebe.

Von **Robert Franz Arnold**.

(Schluss zu S. 155—167.)

II. Reflexe des Volksliedes in der Kunstdichtung.

Wie erwähnt, sind S und Ngr dem deutschen Publikum gleichzeitig durch Therese v. Jakob und Wilhelm Müller vermittelt worden; dass Ngr, abgesehen von den zahlreichen bereits angeführten Übersetzungen, auch sonst eine erheblichere litterarische Rolle gespielt hat als S, ist aus dem Umstande zu erklären, dass die beiden balkanischen Lieder den Deutschen zu einer Zeit bekannt wurden, da das Neugriechische in jeder Beziehung Mode war und speciell die Volkspoesie der Hellenen die deutsche Lyrik mannigfach befruchten durfte[2]), während die meisterlichen Übersetzungen der Talvj sich zunächst nicht entfernt so viel Interesse, dafür freilich das der höchsten geistigen Aristokratie erobern konnten.

Ngr erscheint als Stammvater einer unverächtlichen kleinen Familie europäischer Kunstlyrica; von S kennen wir vorläufig (auch hier von den bereits aufgezählten Übersetzungen abgesehen) nur einen Nachfahr,

1) Talvj 2, 84; Rosen S. 113, No. 29; 114, No. 30; Lübke S. 256.
2) Vgl. Arnold, Philhellenismus (Euphorion, Ergänzungsheft 3) S. 106ff. 132ff. u. ö.

eine sentimentale, formell nicht sehr verdienstliche Umdichtung durch den Deutschböhmen Siegfried Kapper (1821—79)[1]), welcher das Kettenglied Schiffer-Schiff des Originals insofern plausibler macht, als bei ihm der Kahn den Fährmann belauscht; seine Reihe läuft dann in Rose, Linde und Nachtigall aus, wovon S freilich nichts weiss, und die Verwünschungen (in S Vers 11—18) lässt er weg.

Liebe lässt sich nicht hehlen.

In der sonnigen Lichtung, tief im Birkenwalde
Sassen zwei Verliebte in dem Grün der Halde.
In der Lüfte Wehen, in der Zweige Rauschen,
Meinten, dass sie niemand könne da belauschen.
Aber sahn's die jungen Gräser auf der Halde,
Gräser sagten es den weissen Lämmern balde.
Von den weissen Lämmern hört's der Hirtenknabe,
Hirtenknab' erzählt's dem Wandersmann am Stabe.
Wandersmann dem Fährmann sagt es im Vertrauen;
Doch den Fährmann heimlich thät sein Kahn belauschen.
Kahn entdeckt's den Wassern gleich, den kühlen, blauen,
Wasser gehn im Garten es der Ros' zu rauschen.
Rose duftet's nächtlich still dem Lindenbaum,
Lindenblüten flüstern leis' es wie im Traum.
Vom Geflüster lernt das Lied die Nachtigall.
Tausend Vöglein singen es allüberall.

Ngr wurde bereits zwei Jahre nach Wilhelm Müllers Übertragung und wohl auf Grund derselben[2]), wo nicht direkt aus Fauriels Sammlung, von Chamisso nachgedichtet; das reizende, im Stil Heines gehaltene, und durch Schumanns Vertonung (1840, Opus 40)[3]) beflügelte Gedichtchen fügt dem Original nur noch als Endglied der Reihe die 'Leute' an; es erschien in Chamissos 'Gedichten' 1831 (S. 144) und erfreute sich langdauernder und erweislicher Beliebtheit.[4])

Verratene Liebe (Neugriechisch).

Da nachts wir uns küssten, o Mädchen,
Hat keiner uns zugeschaut;
Die Sterne, die standen am Himmel,
Wir haben den Sternen getraut.

Es ist ein Stern gefallen,
Der hat dem Meer uns verklagt;
Da hat das Meer es dem Ruder,
Das Ruder dem Schiffer gesagt.

Da sang derselbe Schiffer
Es seiner Liebsten vor;
Nun singen's auf Strassen und Märkten
Die Mädchen und Knaben im Chor.

---

1) Slavische Melodien (1844) S. 127f.

2) Vgl. Arnold, Philhellenismus S. 162f. Tardel, Studien zur Lyrik Chamissos (Progr. Bremen 1902), S. 20.

3) Vgl. W. J. v. Wasielewski, Rob. Schumann (1880), S. 160f.

4) Vgl. z. B. Hackländers 'Tag und Nacht' (1860) = Werke 35 (1866), 279; Fliegende Blätter No. 2767 (1898), sächselnde Parodie. — Wolff, Hausschatz der Volkspoesie (1846), S. 27 versieht Chamissos Verse fälschlich mit W. Müllers Namen.

Vor oder um 1854, in welchem Jahre die 1. Lieferung des 3. Bandes von J. M. Firmenichs Sammlung 'Germaniens Völkerstimmen' erschien ist Chamissos Gedicht in der Mundart des Butjadingerlandes in Oldenburg, wohl von einem Gebildeten, nachgedichtet worden. In Firmenichs Abdruck (3, 16) fehlen nach der vierten möglicherweise noch 1—2 Strophen; indes kann die letzte Strophe und besonders der letzte Vers auch bereits als genügende Aufklärung der gestellten Frage angesehen werden:

Dat verrane Geheemniß.

Gustern laat bi Steernenschin
Het se mi, dat löwe Läwen,
Het se mi een Smatzken gäwen,
Un togegen weer der Nien.

Nä, wi weeren ganz alleen,
An de Seekant, ick un Trine,
Ganz alleen bi Steernenschine,
Un kien Minsk nich kun us sehn.

Un wo wet et nu de Welt,
Dat et Jann un Gesch un Grete,
Wo se sick kamt in de Mete,
Allerwegen sick vertellt?

Schoot vällicht van'n Himmelsrund,
Schoot heraf een van de Steerne,
De et sehe [sehn?] harr ut de Feerne
Un nich holen kun d'n Mund?

Fanden wir in Ehstland die vorläufige nördliche Grenze für die volkstümliche Verbreitung unseres Stoffes, so führt uns die Kunstdichtung noch ein wenig höher hinauf, zu den Schweden in Finnland, deren gefeiertster Dichter Johan Ludvig Runeberg (1804—77) für sein Gedicht „Den förrådda kärleken“[1]) zwar ein „Ny-Grekiskt Original“ beansprucht, allein mit Unrecht, handelt es sich doch nur um eine Übersetzung Chamissos. Wir haben bisher absichtlich Belege in nichtdeutscher Sprache zu geben vermieden; in diesem Falle jedoch müssten wir Chamissos Text zum zweitenmale hersetzen:

Hur om natten vi kysste hvarandra,
Såg ingen, o flicka, uppå.
Der stodo stjernor på himlen,
Vi trodde stjernorna då.

En stjerna föll från himlen,
För hafvet förrådde oss den,
Och hafvet det sade åt rodret,
Och rodret åt seglarn igen.

Och seglarn sjöng det sedan
För älskarinnan ut:
Nu sjunga det gossar och flickor
På gator och torg till slut.

Und wie den Schweden, dürfte Chamisso auch den Rumänen das Motiv von Ngr vermittelt haben. Freilich fügt der Siebenbürger George Coșbuc (geboren 1866) seiner schönen 'Romanța'[2]) bei: 'După un cântec grecesc', ganz so, wie sich Runeberg auf ein 'neugriechisches Original' beruft; aber auch hier ist Chamisso Gevatter gestanden, und die Quellenangaben Runebergs und Coșbucs beruhen bloss auf dem Untertitel der 'Verratenen Liebe'. Coșbuc erweitert seine Vorlage auf das Doppelte ihres Umfangs, setzt sofort mit dem Bescheid auf die verwunderte Frage, welche bei Ngr und Chamisso voransteht, ein, anticipiert in der ersten Strophe gleich das Resultat des

1) Samlade Skrifter 3 (1852), 153. — 2) Balade și Idile[2] (1897), S. 58.

Verrats, um denselben dann im wesentlichen nach Chamisso zu erzählen und selbständig — mit einer Klage über die Missgunst der 'Leute' — zu endigen. Das Original entfaltet alle Reize der eleganten Lyrik Coșbucs und des klangreichen Idioms der Rumunen; wir ersetzen es durch eine sinn-, aber nicht völlig versgetreue[1]) Übersetzung Leo Greiners ('Die Gesellschaft', 15. Oktober 1898):

Romanze.

Ein Kuss — ein seliges Umfassen —
Spät war die Nacht im Mond April —
Nun singen unser Liebesspiel
Die Kinder aus auf allen Gassen.
Wohl, zu den Menschen drang kein Laut,
Der das Geheimnis keck zerrissen,
Die Sterne nur, die alles wissen,
Die Sterne haben zugeschaut.

Ein Sternlein schoss aus seiner Bahn,
Erzählte unsern Kuss dem Meere,
Das Meer vertraute es der Fähre,
Dem Schiffer sagte es der Kahn.
Am Ufer standen Mädchenscharen,
Die lauschten heiss dem Schiffermund
Und lachten dann von Herzensgrund,
Wie Blüten weiss aus schwarzen Haaren.

Die Mädchen sangen laut ein Lied,
Das nahm der Wind auf seine Schwingen,
Und alles, Liebste, was sie singen,
Ist Hohn aus neidischem Gemüt.
So von der Nacht im Mond April
Kann alle Welt sich singen lassen,
Drum singen aus auf allen Gassen
Die Kinder unser Liebesspiel.

1895, fast genau 70 Jahre nach dem ersten Druck durch Fauriel und der ersten deutschen Übertragung durch Müller, hat Hermann Lübke in seiner prächtigen Sammlung 'Neugriechische Volks- und Liebeslieder' (S. 142) Ngr nochmals nachgedichtet, im selben Versmasse und in ebenso viel Zeilen wie Chamisso, aber in engerem Anschlusse an das Original:

„Mein Mädchen, wie kam unsre Liebe
So schnell in der Leute Mund?
Kein Zeuge war, da wir uns küssten
Zur mitternächtigen Stund!"

„Der Mond und die Sterne sah'n es
Und im Osten der helle Schein,
Ein Stern hat's dem Meere verraten,
Der fiel in das Meer hinein."

„Von den Wellen hört' es das Ruder,
Das plaudert' dem Schiffer es aus,
Der singt's nun als Morgenständchen
Vor seiner Herzliebsten Haus."

Im selben Jahre ist Ngr auch in Frankreich von neuem poetisch auferstanden, in den 'Liedern der Bilitis'[2]) des begabten, aber leider dem Erfolg auf nur zu sicherem Wege nachstrebenden Pierre Louys, welche vorgeben, alte, bisher unbekannte griechische Frauenlyrik etwa aus Sapphos Zeit zu übersetzen, und diese Mystifikation mit grosser, aber nicht ausreichender Gelehrsamkeit durchführen. Über das widerwärtige und im Grunde thörichte Buch zu urteilen, ist hier nicht der Ort, und nach der glänzenden Abfuhr, die U. v. Wilamowitz-Möllendorff dem Pseudo-Hellenen beigebracht hat[3]), zudem überflüssig; soviel nur sei angemerkt, dass bei dem von Wilamowitz über das aus allen Ecken und Enden griechischer

1) Vier Iamben statt drei Iambanapästen.
2) Les chansons de Bilitis. Traduction du grec pour la première fois par P. L. (1895).
3) Göttinger gelehrte Anzeigen, Jahrg. 1896, 623—653.

Dichtung zusammengeklaubte Buch eröffneten concursus creditorum sich auch Neugriechenland und zwar unser Ngr hätte melden können, das Louys offenbar aus Fauriels Sammlung kennt und (S. 53) in seine affektiert einfache Prosa umschreibt, genauer gesagt, mit einer Einleitung und einem Epilog versieht, welch letzterer, wie bei Coşbuc und abweichend von der mehrfach erörterten Tradition der Volkslieder, traurige Folgen des Verrates andeutet:

> Quand il est revenu, je me suis caché la figure avec les deux mains. Il m'a dit: „Ne crains rien. Qui a vu notre baiser? — Qui nous a vus? la nuit et la lune,
>
> Et les étoiles et la première aube. La lune s'est mirée au lac et l'a dit à l'eau sous les saules. L'eau du lac l'a dit à la rame.
>
> Et la rame l'a dit à la barque et la barque l'a dit au pêcheur. Hélas, hélas! et si c'était tout! Mais le pêcheur l'a dit à une femme.
>
> Le pêcheur l'a dit à une femme: mon père et ma mère et mes soeurs, et toute la Hellas le saura."

So lange sich aus deutscher volkstümlicher Überlieferung kein Seitenstück zu Ngr und S nachweisen lässt, muss eins von beiden oder Chamissos Nachdichtung von Ngr auch als Stammvater einer anmutigen Episode in unseres Mörike[1]) 'Stuttgarter Hutzelmännlein' (1853) angesehen werden. Der Wiederhall eines derben Kusses wird von nahen Baulichkeiten aufgefangen und weiter getragen, „dass es vom Klostertürmlein wiederschallte, und schallte es der Turm ans Refektorium, das sagt' es der Kirche, und die sagt's dem Pferdestall, und der sagt's dem Fischhaus und das sagt's dem Waschhaus, und im Waschhaus da riefen's die Zuber und Kübel sich zu." Die für die südöstlichen Volkslieder so charakteristische Verbindung der beiden Motive des Liebesverrats mit der Belebung einer Reihe lebloser Objekte hier als blossen Zufall zu erklären, geht wohl nicht gut an. Auch Mörike hat, wie Chamisso, Kapper, Lübke, jener Oldenburger Anonymus, Runeberg, Pierre Louys, Coşbuc, Leo Greiner den eigentümlichen Reiz jenes vielleicht uralten lyrischen Doppelmotivs empfunden und dichterisch erneut.[2])

1) Dem der Philhellenismus und die in dessen Gefolge erscheinenden Publikationen daheim nahe genug lagen, vgl. Arnold a. a. O. Kap. V, ferner H. Maync, Eduard Mörike (1902), S. 52f. — Ebenda S. 246 über volksliedmässige Elemente der Dichtung Mörikes, wozu noch Gedichte[5] (1873) S. 89 zu notieren wäre.

2) In Bj. Björnsons lieblicher Dorfgeschichte 'En glad Gut' (1871) heisst es zu Beginn des 2. Kapitels: „Da bekam er [der Knabe Øyvind von seiner märchenerzählenden Mutter] zu hören, dass vor Zeiten alles reden konnte; der Berg mit dem Bach und der Bach mit dem Strom und der Strom mit dem Meer und das Meer mit dem Himmel: aber nun fragte er, ob nicht auch der Himmel mit wem gesprochen hätte, und siehe da, der Himmel sprach mit den Wolken, aber die mit den Bäumen, aber die mit dem Gras, aber das mit den Fliegen, aber die mit den Tieren, aber die mit den Kindern, aber die mit den Grossen; und so ging das noch weiter bis der Kreis geschlossen war und keiner wusste, wer begonnen hätte." Liegt diesen Worten eine volkstümliche oder eine litterarische Tradition zu Grunde, oder geben sie freiem Spiele kindlicher oder poetischer Phantasie Ausdruck?

Wien.

Doktor Siemann und Doktor Kolbmann, zwei Bilderbogen des 16. Jahrhunderts.

Von **Johannes Bolte.**

Die beiden hier nach den Originalen des Gothaer Museums (Sammelband 2, 51. 91) wiedergegebenen Bildergedichte aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sollen den in dieser Zeit aufgekommenen Ausdruck 'Siemann' erläutern helfen, der schon mehrfach Gegenstand gelehrter Erörterung gewesen ist. Moriz Heyne, der in Grimms Deutschem Wörterbuch 10, 958 (1901) der Geschichte des Wortes kundig und gründlich nachgegangen ist, stellt gleich seinen Vorgängern[1]) fest, dass es 1. einen weibischen Mann, besonders einen unter dem Pantoffel stehenden Ehemann bezeichne, dass es aber 2. kaum minder häufig von der Ehefrau gesagt werde, die an Stelle des Mannes und über ihn die Herrschaft führe. Ordnet man jedoch die bisher bekannten Belege chronologisch, so möchte man eher vermuten, dass die zweite Bedeutung die ursprüngliche war. In folgenden Stellen bedeutet Siemann eine herrschsüchtige Frau:

Um 1488 S. Meisterlin (Chroniken der d. Städte 3, 170, 9): 'Sophia sein hausfrawe was Simon (Var. sie man) im haus.' — 1515 Wie ein junger Gsell weyben sol (Herrigs Archiv 41, 79 = Weller, Dichtungen des 16. Jahrh. 1874, S. 29): 'Sy will in dem hauß syman sein.' — 1518 Aventin (Werke 1, 485, 21): 'Uxori nubere nolo meae, ich wil kain symon haben.' — 1523 Luther (Werke, Weimarer Ausgabe 14, 127, 11): 'Iam inversa res est: feminae dicuntur iam Siman.' — 1531 H. Sachs (5, 237 ed. Keller = Fabeln und Schwänke 1, No. 10, 100): 'Mein weib aber die haist Sieman.' — 1546 Losbuch (Zingerle, Barbara Pachlerin 1858, S. 68): 'Fraw, warum welt ir nur Syman sein? Den Man zu herschen ist nit fein.'

Im Anschluss daran erscheint dann als Personifikation der Weiberherrschaft ein Doktor Siemann, der ins Haus einreitet und das in den biblischen Worten 'Er soll dein Herr sein' ausgedrückte Verhältnis zwischen Mann und Weib umkehrt:

1533 H. Sachs (Fastnachtspiele 1, 52): 'So kam der Sieman in das haus Und hat uns all geschlagen auß.' — 1534 (?) Nürnberger Susanna (Zs. f. dtsch. Phil. 11, 152 = Greff-Maior, Spiel von dem Patriarchen Jacob, Magdeburg 1535, Bl. F4a): 'Ir sagts als gleych herauß, Sam seydt ir herr in ewrem hauß, So doch bey euch Doctor Sieman Die Herberg hat lassen bestan. Wolt yr den speck zu Brombey holen?'[2]) — 1535 J. Greff (Plautus' Aulularia III, 10, Bl. D2b): 'Und wo auch

---

1) Denen etwa noch W. Kawerau (Die Reformation und die Ehe 1892, S. 44—47), Janssen (Geschichte des deutschen Volkes 6, 432. 1901) und C. Müller (Zeitschrift f. d. dtsch. Unterricht 13, 23. 1899) anzureihen wären.

2) Dies ist eine Anspielung auf die Geschichte von der Speckseite, die dem zufallen soll, der in seinem Hause Herr ist. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 609; dazu noch Musculus im Theatrum diabolorum 1569, Bl. 348b. Merkens, Was sich das Volk erzählt 1, 165, No. 194. Das Buch ohne Nahmen (um 1700), No. 803. Unten S. 306, 307[5].

Doctor Siemann regiert, kein gut Regiment da nimmer wird.' — 1539 G. Wickram (Werke 4, 36: Losbuch 999): 'Das schaffet alleyn sant Sieman, Der platz in ewerm hauß wil han'. — 1543 J. Ireneus (Lob und unschuldt der Ehefrawen, hochdeutsch von Hondorff 1568, Bl. N 1 a): 'Doctor Siman bey allen Ehemennern eingeritten'. — 1548 B. Waldis (Esopus 4, 70, 55. Petri, Sprichwörter 1605, Bl. R 8 a): 'Ob schon der Mann des Weibes Herr, So helt doch Sieman auch ein Pferdt, Und wers nur dreier gülden werdt.' — (Ebenda 4, 81, 183): 'Denn Doctor Sieman hat das rathen, Der . . . macht zum Narrn den armen Frantzen, Das er muß nach seiner Pfeiffen tantzen . . . Drumb singt man noch das alte Liedt: Der Schäfer in der Newenstadt Sein Rößlin außgeboten hat, Eim unverzagten Man zu geben, Dem nit sein Weib darff widerstreben, Findt aber kein, ders so begert; Derhalb behelt er wol sein Pferdt.' — 1556 A. Musculus, Eheteufel (Theatrum diabolorum 1569, Bl. 347 b): 'Zutreglicher, Doctor Simon mit zehen Pferden herbergen als Doctor Herman mit einem.' — 'Wiewol er Doctor Simon allzu starck hat lassen einreiten.' — 1559 H. Sachs (Hester. 15, 95, 14 ed. Keller. Petri, Sprichw. N 3 a. Sommer, Ethographia mundi 2, 81): 'Den Sieman werd ir nit außtreiben, Er wird dennoch herr im hauß bleiben.' — 1565 schrieb Adam Schubart einen 'Haußteuffel, das ist der Meister Sieman'. — 1601 Kirchhof (Wendunmut 3, No. 214): 'Nie sah man ein, der dran gewann, Wann im hauß herrscht doctor Siemann'. — Auch ein anonymes Meisterlied im Dresdener Cod. M 5, 415 dessen Abschrift mir E. Goetze mit gewohnter Güte besorgte, gehört hierher:

Das böß weib.
Im kurtzen ton Hans Saxen.

1. Es war ein frummer mann, derselbig het
Gar ein böses [weib], welicher sich det
Vor ir schmigen; dann er forcht iren zoren.
Siman war gar bei ir geritten ein;
Die frau in allen dingen her det sein,
Die bruch het er im ersten streit verloren.
Die frau het an
Die bruch, der man
Must der frauen allweg sein underthan;
Dann er must auch spülen, betten und keren.
Wenn er ein ding nit recht det richten auß,
Was dann zu thun war in dem gantzen hauß,
So det sie in mit einem brügel beren.

2. Einsmals der mann es seinen freunden klagt
Und sie umb einen gedreuen rat fragt,
Wie er bei seinem weib mit ru möcht leben.
Sein freund deten disen rat geben im,
Sprachen: 'Ge heim, ein guten brügel nim,
Und wenn dir dein frau böse wort dut geben
So thu behend
Sie an dem end
Bleuen gar wol umb iren kopf und lend!
Unnd wenn sie sich dann gegen dir wil weren,
So fall ir erst mit grimen in das har,
Stell dich, sam wölstu sie erwürgen gar,
Thu die stuben auf und ab mit ir keren!'

3. Der man ging heim, det bald nach irem rat,
Denn als er heim kam, das weib herfür drat,
Schmecht in übel und det im gar ser fluchen.
Der mann sich mit worten ser wehren det,
Das die frau nit an im gewohnet het;
Der mann lief hin, det bald ein brügel suchen,
Das weib hart schlug,
Beim har umbzug,
Biß sie schrir: 'Lieber mann, es ist genug;
Du solt fürbaß in dem hauß sein der herre.'
Also der man durch disen streit gewan,
Das auß seinem hauß driben wurd Simon,
Der noch in manchem hauß ist nah und ferre.

Denselben Doktor Siemann nun finden wir abgebildet auf dem ersten von uns mitgeteilten Folioblatte, das bei dem 1538—1540 in Nürnberg nachweisbaren Drucker Hanns Wandereisen hergestellt, dessen erste Entstehung aber wohl bald nach 1530 anzusetzen ist. Er erscheint als reichgekleidete Frau zu Pferde, die durch ihren ebenfalls weiblichen 'Legaten' für sich und ihr zahlreiches Gefolge bei einem Hauswirte Quartier fordert und verheisst, ihm das Wasser zu beschauen und den Stein zu schneiden. Wie beliebt dies Flugblatt ward, lehren die eben mitgeteilten Zeugnisse, unter denen das des Fabeldichters Waldis besonders charakteristisch ist, weil er die Verse 88—93 des Bildergedichtes wörtlich wiederholt.[1]) — Das Universalheilmittel wider solche Herrschaftsgelüste der Weiber erblickte das grobianische Zeitalter in einer Prügelkur, wie sie das abgedruckte Meisterlied schildert. Und so tritt auf dem zweiten Bilderbogen, der als Gegenstück zum ersten entworfen ist, ein Doktor Kolbmann als eine Personifikation dieser Panacee vor uns. Im Doktorhut zu Pferd sitzend schwingt er eine Keule; sein Diener preist dem Wirte seine grosse Wunderkraft, während Doktor Siemann schon beschämt auf der andern Seite das Haus verlässt. Natürlich begegnet er uns auch sonst in der Litteratur:

1539 in der jüngeren Glosse zum Reinke de Vos (S. 115, 25 ed. Brandes 1891): 'Averst Doctor Knüppelman kan en [den bösen Weibern] meisterlick weren.' — 1551 H. Sachs (Fastnachtspiele 3, 122. 144): 'So soltu umb hülff anruffen sant Kolbmann.' — 'Auff das nicht heint sant Kolbman kumb Und euch umb ewer unzucht straff.' — 1554 Caspar Huberinus (Spiegel der Hauszucht Bl. O5b): 'Unnd findet man meister Syman an allen orten, da kommt dann meister Kolbmann und wil auch herr und meister im hauß sein; so hebt sich denn der Betlerstanz und ziehen die beyde die strebkatzen miteinander.' — Noch um 1690 erscheint in einem englischen Liede (Roxburghe Ballads ed. by Ebsworth 7, 198. 1893) 'The new German Doctor, or an infallible cure for a scolding wife.'

Dass später die Vorstellung vom Doktor Siemann als der personificierten Herrschsucht verblasste, zeigen Rebhun (Hochzeit zu Cana 1538,

1) Unmittelbar vorher (Esopus 4, 81, 175) führt Waldis das 'Gemälde' des 1530 von H. Sachs veröffentlichten Narrenfressers an; vgl. Bolte, Archiv f. neuere Sprachen 106, 14.

III, 7, v. 727), J. Baumgart (Gericht Salomonis 1561, Bl. F4a), Cyr. Spangenberg (Ehespiegel 1567, Bl. 32a), Eyring (Proverbia 2, 506), J. Sommer (Emplastrum Cornelianum 1605, no. 80; Geldklage 1613, S. 198), die 'Doktor Sieman' gleichbedeutend mit einer herrschsüchtigen Frau brauchen.[1]) — Noch verwirrender aber wirkt der zu Anfang dieses Artikels erwähnte Sprachgebrauch, nach dem Siemann den geduldigen Ehemann, den Pantoffelhelden bezeichnet. Das älteste Zeugnis dafür bietet eine zweite Nachschrift der schon citierten Predigt Luthers von 1523 (Werke 14, 127, 26. 28. 24, 80, 3): 'Iczt heissen die menner Syeman; sed multi sunt bruder Siman'. 1522 hatte Luther (Erlanger Ausgabe 2. Aufl. 16, 533) noch den Ausdruck 'Maulaffen und Frauenmann' in diesem Sinne gebraucht.[2]) 1538 unterschied der Dramatiker P. Rebhun in seiner Hochzeit zu Cana (III, 9. S. 132 ed. Palm) vier Arten der Ehemänner, den Sieman, Herman, Kolbman und Gotsman, unter denen die drei ersten das rechte Mass überschreiten, und schildert unter scherzhafter Namensumdeutung den Apostel Simon als Frauenknecht (IV, 2. S. 138: 'Ihr habt den namen mit der that.' Spengler, Schmeltzl 1883, S. 57).[3]) Und seitdem begegnet uns häufig Siemann oder Simon oder selbst Doktor Sieman (1558 Lindener S. 54 ed. Lichtenstein. Musculus, Theatrum diab. 1569, Bl. 348b. Eyring 2, 338) = Pantoffelheld; bisweilen mit Hermann kontrastiert (Musculus, Theatrum diabolorum 1569, Bl. 347b. 349a. Eyring 2, 353. 3, 127. Sommer, Malus Mulier 1614). In Wien, wo 1575 Hans Weitenfelder (Lobspruch ed. Haydinger 1861) die Hochzeit Simans mit Margreth besungen hatte, gab es später Simandlbruderschaften, die scherzhafte Diplome versandten und am Tage ihres Patrons Simon ihren Frauen Fesseln anlegten (Abr. a S. Clara, Judas 3, 11. 1692) oder andere Gebräuche übten.[4]) Vermutlich hängt auch die verächtliche Rolle, die der Name Simon im dänischen und schwedischen Kinderspiele (Kristensen, Danske Börnerim 1896, S. 306. 394. Arwidsson, Svenska Fornsånger 3, 175) und in englischen Bänkelsängerliedern und Schwänken (Roxburghe Ballads 1, 441 ed. by Chappell. Ashton, Humour of the 17. Century 1883, p. 367. Ashton, Chapbooks of the 18. Century 1882, p. 258: 'Simple Simon's misfortunes and his wife Margery's cruelty') hat, mit dem deutschen Siemann zusammen.

---

1) Peregrination Anangkylomitens 1631, S. 128: 'ein Weib aus Doctor Simans Geschlechte'.

2) Später kommen die Namen Windelwäscher, Hennentaster u. a. auf: Bolte, Tijdschr. voor nederl. Taalkunde 14, 149. Fischart, Praktik 1876 S. 12.

3) In seiner Verdeutschung von Gualtherus lateinischer Schulkomödie 'Nabal' (1564 giebt H. Moller dem Pantoffelhelden Dysigamus den verständlicheren Namen Simon.

4) Leoprechting, Aus dem Lechrain 1855 S. 197f. Th. Höck, Schönes Blumenfeldt 1601, cap. 75 und 82 nennt sogar Simon und Cornelius die Patrone der Hahnreie.

Docktor Syman.



Docktor Symans Legat.
Herr Wirt, hie kumen frembde Gest;
Docktor Syman der erbar vnd vest
Wil bey euch stellen seine Pferdt
Im hauß, stuben vnd vmb den herdt.
Möcht er von euch geweret sein,
So wolt er zu euch ziehen ein.

Der Haußwirt.
Dein Herren jch gar nit beger,
Wer er noch so eyn grosser Herr,
Seyt man jm vil arges nachsaget,
Wie er sein eygen Wirt auß jaget.
So er das bey mir ůben wolt,
Ich sein lieber geraten solt.
Mit wie vil Pferden reyt er eyn?
So sag ich dir den wille mein.

Legat.
Her wirt, sein vermögen ist gros,
Im volgen etlich hundert Roß,
Die werden jm bald kumen zů:
Du darffst nit sorgen vmb vnrů.

Haußwirt.
Behůt mich Gott vor seinem kummen!
Ich hab gehört von manchem frumen,
Das man jn mit eym pferd vnd knecht
Gar selten kan versehen recht,
Ich schweig dan mit vil hundert pferden.
Wie wil Siman so gweltig werden!

Legat.
Meyn lieber wirt, hast nit erfarn,
Das die welt so in kurtzen Jarn

Zu grosser verendrung ist kumen?
Also hat kůrtzlich zugenumen
Docktor Syman in aller welt,
Wie wol er nit hat grosses gelt.
So nim doch Docktor Syman an,
Der dir den Brunnen schauen kan!

Haußwirt.

Wie? kan dein Herr den brunnen schawen,
So kŏmen zu jm man vnd frawen.
Wer mŏcht sein ein vnd außgen leyden?

Legat.

Den Harmstein kan er auch schneiden,
Das dir die augen vber lauffen.
So wirt er dir der kirch[w]ey kauffen.

Haußwirt.

So schweig! Ich wil deins herren nicht
Vnd red es hie bey eydes pflicht;
Darumb dein Herr hie hat keyn stat.
Reyt forthin, das dich Gott berat!

Legat.

Herr Wirt, schlag es nit ab mit eyl,
Versuch es vor mit jm eyn weyl!
Ya, wo die Jungen Gsellen sein,
Da seind sy frŏlich bey dem wein,
Thond ser wider mein Herren puchen;
Vnd wan sy jn acht tag versuchen,
Macht er sy so můrb vnd gelenck,
Das sy schlieffen vnthert benck.
Darumb schlag mein Herren nit auß
Zu herbrigen in deinem hauß!

Haußwirt.

Ach, wie hat sich gewent das spil,
Das dein Herr Docktor Syman wil
Sein herbrig wil hie inen hon
Bey mir armen, betrůbten man!
Doch wan er mich lies Herr im hauß,
Wolt jch jn gleich nit treyben auß.

Legat.

Regieren magst zu aller frist,
Wan Syman in dem bade ist,
Zu marckt oder zu kirchen auß;
Dïe weyl so bist du Herr im hauß.

Haußwirt.

O jch armer, elender man,
Kumbt heind zu mir Docktor Syman!
Nun mag es ye nit anderst sein,
So seyt zu frid vnd ziecht herein!

Bald Docktor Syman kam inß hauß,
Da ward des mannes herschung auß.
Da thet Syman nach seinem will,
Der gute Man must schweigen still
Vnd dorfft kein wort dar wider murren.
Syman det in dem hauß vmbschnurren
Mit meisterschafft in alle ecken.
Der man wolt jn in harnisch schrecken,
Da thet jm Syman wohl auß scheren
Und ward jm seinen Seckel lehren,
Das jm kein pfening blyb darin.
Der man nam jm in seinen sin
Vnd meind Syman zu dreyben auß,
Da yagt jn Syman aus dem haus,
Bald ward dem schertz der boden auß.

Beschluß.

Darumb, jr mender, schaut darzů
Vnd rath, wie man den dingen thů,
Das wir den Syman dreyben auß!
Dan wo er eynwurtzt in ein Hauß,
Da man jn gar kaum kan vertreyben,
Da wil er stetigs meyster bleyben.
Der Scheffer zu der Newen Stat
Sein Rösslein aus geboten hat
Zu geben eynem yeden Man,
Der den syman vertreyben kan
Vnd selb in seinem Haus Regiert.
Nit weis jch, wem das pferdlein wird.

Gedruckt zu Nůrmberg durch Hanns Wandereisen.



Wo Doctor Kolbman wont im hauß,
Da ist alles Regiment aus,
Das Doctor Syman thůt treyben.
Wiewol er solchs hart ist meyden
Vnd ymer hofft, jm sol gelingen,
Auff das letzt so wil jm zerrinnen
All sein witz, kunst vnd finantzen,
Hilfft nicht, er můs sich doch schwantzen.

Doctor Kolbmans Legat.

Glück zů, lieber herr Wirt, Glück zů
Den abent spat vnde auch frů!

Der Haußwirt.

Des hab danck, lieber freunde mein,
Vnd solts mir auch Got wilkumm sein.
Was ist die bit vnd dein begeren?
Sage an! Villeycht ich geweren
Möchte dich nach dem willen dein
Hie, da oder im hause mein.

Doctor Kolbmans Legat.

Herr Wirt, ich byn zu euch gesand
Von meinem herrn, der da zuhand
Kompt hernach zu roß vnd begert
Bey euch zůstellen seine pferd.
Darumb so gebt mir zůuerstan,
Das ich mich mach gar bald auff ban
Vnd thů das kundt meinem herren,
Der kompt schnel vnd ist nicht ferren,
Auff das er solchs erfar vnde wiß!
Drumb ich da bin, zu begeren diß.

Der Haußwirt.

Lieber freundt, nun merck mich eben!
Bald ich dir zůuersteen geben
Wil nach deiner bit vnd begeren.
Noch eyns, des thů du mich geweren
Vnd zeyg mir an zu diser frist,
Wie mechtig vnd gewaltig ist
Dein herr, der da bald wirt komen,
Als ich von dir hab vernomen,
Deßgleychen auch den namen sein,
Ob ich erkent den herren dein!

Doctor Kolbmans Legat.

Herr Wirt, ich thů jn nicht nennen;
Vielleicht jr jn möcht erkennen,
So er zu euch wurd einreyten.
Darumb so sagt mir bey zeyten,
Ob er bey euch möcht herberg han!
Wenn er ist gar ein tapffer man,
All sein thun ist so gewaltig,

Auch regirt er manigfaltig,
Wo er hinkompt zu diser frist;
Drumb er wol anzůnemen ist,
Wo Doctor Syman thůt regieren
Vnd mit seiner bracht jubilieren
Vber das gantze haußgesindt,
Auch darzů den man vberwindt,
Das er můß thun nach seinem willen;
Mit einem wort kan er jn stillen,
Das er jm můß sein vnterthan,
Vnd helt jn für ein göckelman,
Treybt mit jm solches affenspil,
Das er leben můß, wie er wil,
Vnd dråt jm gar bald ein nasen;
Darzů er jm thůt verglasen
Die augen mit seiner list so gschwind,
Das er zůsehend darob erblindt.
Noch vil mehr, die ich yetzt nicht wil,
Die doch gehörn zu disem spil,
Erzelen vnd hie zeygen an
Allen gewalt von Doctor Syman,
Den er treybt, wo er thůt regieren
Vnd mit aller macht gubernieren.
Darumb so besynnt euch eben,
Ob jr nun wölt herberg geben
Meim herrn, der euch wol helffen kan,
Auch so jr jm thůt zeygen an
Ewren beschwerde vnd vberlaß,
So euch widerfert on alle maß
Von doctor Syman zůgewendt,
Mit der artzney in seiner hendt.

Der Haußwirt.

Lieber freundt, so vernymm mich recht!
Ich byn meins hauß ein armer knecht.
Mein gewalt ist mir genomen
Durch eyn, der zu mir ist komen
Newlich in mein gar kleynes hauß.
Do er kam, mein herschen war aus.
Drumb so darf ich mich nit vnterstan,
An sein willen dein herrn nemen an.

Doctor Kolbmans Legat.

Nun merck ich wol, lieber herr Wirt,
Das auch in ewrem hauß regirt
Doctor Syman mit grosser gwalt.
Darumb so vernempt mich gar bald
Vnd euch nicht lang thut besynnen,
Sonder meim herren zu vergynnen
In ewr hauß, der euch gar wol kan
Erretten vor doctor Syman.

Der Haußwirt.

Ey lieber freundt, wenn ich das west,
Das es wer der erbar vnd vest
Doctor Kolbmann, auff den ich allzeyt
Verhofft. Darumb so gee vnd nit beyt!
Die herberg sey jm zůgesagt;
Denn ich wirt also wol geplagt
In meym hauß von doctor Syman,
Tag vnde nacht ich kein rhu han
Mit pochen, beyssen, vmbschnurren,
Vil böser wort, wider murren,
Mit schüssel spiln, keren vnd kochen,
Nicht ein gut wort die gantze wochen,
Das ich möchte von jm haben.
Am narren sayl muß ich traben
Vnd also zihen in dem pflug,
Das wasser tragen in dem krug
Ein das hauß vnd in die kuchen;
Noch werd für vnd für jr puchen
Gegen mir also vil armen.
Darumb so last euchs erbarmen,
Herr Kolbman, vnd ziehet herein!
Ein werder gast solt jr mir sein.

Herr doctor Kolbman.

Ey lieber Wirt, nun merck mich eben,
Ein guten rath ich dir wil geben,
Dem soltu folgen allezeyt,
Ich sey dir nahent oder weyt.
Seyd du mich hast genomen an,
So wil ich dir on argen wan
Verschaffen frid vnd eynigkeyt.
Gescheh dir was, es wer mir leyd;
Dann es mus mir sein vnterthan
Auch allezeyt doctor Syman,
Der vberal so mechtig ist,
Wo ich nicht wone zu diser frist,
Doctor Kolbman, der edl vnd vest,
Mit meinem scepter der aller best,
Welches ich für in meiner handt,
Damit ich offt dickmals verpant
Doctor Symans widerpellen,
Der sich nicht dargegen darff stellen,
Als wer es jm gar widerzem.
Sonst ich die recht artzneye nem,
Damit ich stil das groß prallen,
Welchs da geet aus seiner schnallen,
Daraus denn folgt vil vngemach.
Darumb höret zu, was er sprach!
Als ich zum Wirt einzihen thet,
Wie bald er das vernumen het,

Vnd trollt sich zur thür hinden aus,
Wolt nicht erwartten mein im hauß.
Dann er mich so fast wol erkent,
Wie ich zerstört sein regiment,
Damit sein herrschen hat ein endt.
Mit trewen rath ich Doctor Syman,
Das er allzeyt fůrcht Doctor Kolbman.

Ein Wort der Erläuterung verlangen noch die von Waldis wiederholten Schlussverse 88—93 des Gedichts von Doctor Syman. Natürlich gemahnt diese Verheissung, dem, der selber im Hause regiert, sein Pferd zu schenken, an den oben S. 296[2] berührten Schwank von der Speckseite. Dass aber der 'Schäfer von der Neuenstadt' überhaupt eine bekannte Figur war, lehrt ein im selben Gothaer Sammelbande (2, 22) enthaltener Bilderbogen derselben Zeit. Der Holzschnitt zeigt einen buckligen Mann, der einen Dudelsack blasend verkehrt zu Pferde sitzt, so dass der Zaum am Schwanze angebracht ist. Aus dem beigefügten Versdialog ergiebt sich, dass der Schäfer als Freier angeritten kommt. Als der Vater des Mädchens bezweifelt, dass er mit ihrem Trotze fertig werden könne, erwidert er zuversichtlich, er habe sein Pferd mit Schlägen und Sporenstreichen geduldig gemacht und werde auch sein Weib zähmen. Den Schluss aber macht nicht die Einwilligung des Vaters, sondern die Verheissung des Freiers, sein Pferd dem zu schenken, der seine Frau nicht fürchte:

Ich bin der Schöffer von der Newenstat,
Das Töchterlein hett ich gern gehabt.
Lieber, du dürfftest jr nit so fast begeren;
Sy mocht dir noch ein dorn in augen werden.
Was wolst du dann mit jr angreyffen?
Lieber, ich lern orgeln auf der Sackpfeyffen,
Mein anschleg die seind hyndersich streytten.
Das secht jr gar wol an meinen reytten,
Mein pferdt ist bey dem arß auffzembt.
Eyn weyb, die sich gegen jrem man auffpembt,
Wen sy will sprechen gick vnd gack,
So nymm du ein prügel vnd schmyrß in sack!
Hageln vnd schawren ein tewflisch leben,
Biß er eynß oder zwey zum orn kond werden.
Sy hagelt vnd plitzet, ist faul vnd kranck,
So nyms beym har vnd würffs vndtern panck,
Dantz mit jr in der stuben vnd biß den dennen keren!
Das ist dich der Schoeffer von der Newenstat leren.
So ist mein pferdlein duldig worden,
Es forcht die grossen schleg vnd auch die sporen.
Darumb lob ich die frommen frawen,
Die darff man nit mit sporen hawen,
Die sein an den Schoeffer von der Newenstat dencken.
Welcher man sein fraw nit forcht, wil ich mein roß schenken.

Hervorgegangen ist dieser Dialog offenbar aus einem älteren Tanzliede, von dem uns wenigstens eine Strophe[1]) erhalten ist, die uns die vermisste Antwort des Vaters liefert:

Der scheffer von der nuwen stat
Der hat myn dochter gar geren.
Ich hab se im dick und vil verseit,
Ich mein, ich will sie im geben.
Nun hab dir myn dochter!
Ich gib dir myn dochter.
Dis singent die scheffer alle.

Aus zwei gelegentlichen Bemerkungen in den Epistolae obscurorum virorum[2]) und in Luthers Tischreden[3]) ersehen wir, dass dabei zugleich mimische Verdeutlichung (Kniebeugen und Umarmung) üblich war. J. Manlius[4]) wittert in dem Liede sogar die allegorische Darstellung eines wirklichen Ereignisses, ohne genauer zu bezeichnen, was er damit meint. Übrigens hat die Idee des Dialogs noch 1617 eine neue Einkleidung erfahren, die den Schäfer von der Neuenstadt in einen 'Herrn Über-Sie' verwandelt.[5])

---

1) Wackernagel, Kirchenlied 3, 1131. Böhme, Altdeutsches Liederbuch No. 298; Geschichte des Tanzes 1, 324. 2, 7. Erk-Böhme, Liederhort No. 933. — Vgl. Goedeke, Grundriss 2, 85. Spanier, Ztschr. f. dtsch. Phil. 26, 202.

2) 1, no. 33 (1515): 'Nuper chorisavi cum ea ter in chorea serotinali in domo sculteti; tunc fistulator fistulavit cantilenam de pastore de nova civitate, et statim omnes chorisantes amplexabantur suas virgines, sicut mos est.'

3) 3, 326 ed. Förstemann. Seidemann, Archiv f. Littgesch. 9, 2 (nach Lauterbach, 30. Mai 1539): 'Quidam Germanus Compostellam proficiscens a Gallis rogatus, ut germanice caneret, ipse cecinit 'Der Scheffer in der obermuhle', et 'Hab dir meine tochter' flexus canebat. Ibi et Galli flectebant genua sua, quasi deum nonimaret.'

4) Locorum comm. collectanea 2, 15 (1563): 'Sic placet magnis viris involvere historias fabulis, quia nolunt res suas clare narrari coram populo, ideoque fingunt cantilenas, qualis est illa: Der scheffer von der Newenstat.'

5) In einem Flugblatte des Braunschweiger Museums: 'Freundlicher, wohlthätiger, freygebiger Auffzug deß Herrn Vber-Sie von vnd zu Miltenhausen, Welcher allen vnd jeden regierenden Männern anbeut das schönste Pferdt, die Weiber-Knecht mit einem Ey verehrt' (1617). Das Gedicht beginnt: 'Auß Affrica komm ich zwar nicht' und erzählt weiterhin:

Wer Meister ist in seinem Hauß,
Wer sein Weib nicht förchtet durchauß,
Der trett herbey vnd zieh eins [von den Pferden] rauß . . .
Nehrmalen kam Jan Alleman,
Der sich sonst weydlich rühmen kan,
Wolt der Pferd eins Rechtswegen han.
Ich wars zufriedn nach meim Zusagn;
Vmb d' Farb wolt er seyn Fraw vor fragn,
Drumb must er jhr ein Ey heim tragn.

Daran schliesst sich die bekannte Geschichte vom Specke und dem angeblichen Hausherren.

Volksleben an der oberen Nahe.

Von **Theodor Wolff.**

1. Haus, Tracht, Tagewerk.

Zwischen der Nahe und dem südlichen Zuge des Hochwaldes zieht sich, in der Breite von nur wenig Kilometern, eine Landschaft hin, die durch eine Reihe von Nord nach Süd streichender Thäler, scharf durchfurcht, in früherer Zeit vielfach vom Verkehr abgeschlossen, mancherlei Eigentümlichkeiten zeigte. In neuerer Zeit ist hier eine Änderung eingetreten. Seitdem durch den Bau der Rhein-Nahe-Eisenbahn der Verkehr mit der Welt ein lebendiger geworden, ändert sich nicht der Charakter der Gegend mit ihren malerischen Bergen und Thälern, wohl aber der Charakter des Lebens überhaupt. Die sogen. gute alte Zeit ist dahin, und mit ihr schwand und schwindet mehr und mehr so manches aus dem Leben der Bevölkerung unserer Gegend, das wohl auch für Fernstehende Interesse haben und dem gänzlich Vergessenwerden entzogen werden dürfte.

Bei Gelegenheit der Abfassung einer Beschreibung der Pfarrei Niederbrombach (früher bloss Brombach oder Brambach) habe ich versucht, das Leben unserer kleinbäuerlichen Bevölkerung aus früherer Zeit (bis Anfang oder Mitte des 19. Jahrhunderts) aufzuzeichnen, besonders soweit ich es in meiner Jugendzeit noch kennen gelernt habe. Mancherlei aus damaliger Zeit ist heute schon gänzlich verschwunden und vergessen, doch kommen die Anklänge und einzelne Anschauungen aus früherer Zeit immer noch im Leben des Volkes zu Tage.

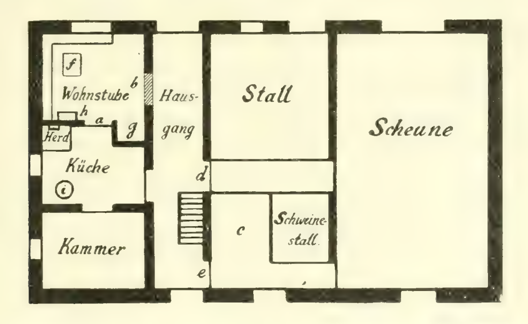
Möge mich daher der freundliche Leser auf einer Wanderung durch unsere Gegend begleiten und mit mir in ein Dorf und Haus der früheren Zeit eintreten.

Den Mittelpunkt des Dorfes, soweit es nicht Kirchdorf war, bildete die in keinem Dorfe fehlende, meist uralte Dorflinde, unter der sich das öffentliche Leben der Gemeinde abspielt. Auf ein Zeichen der Gemeindeglocke oder sonst ein Zeichen, versammeln sich hier die Gemeindeglieder, um die Angelegenheiten der Gemeinde zu beraten, kleinere Vergehen abzuurteilen und unter Vorsitz des Schultheissen (Scholles) im Interesse der Gemeinde Anordnungen zu treffen, denen sich dann jeder Bürger fügen musste. Die Verhandlungen wurden stets mit dem grössten Ernste geführt und jede Ungehörigkeit sofort von dem Scholles und Ortsvorstand schwer gebüsst. Doch nicht immer waltete hier der Ernst und die altbäurische Gemessenheit; denn abgesehen davon, dass in der Zwischenzeit, wo die Gemeinde hier nicht tagte, die Jugend hier ihren Spielplatz hatte, tönte uns oft die Musik entgegen, unter deren Begleitung die Jugend den Reigen um die Linde tanzte; und die Gemeinde nimmt uns gastfreundlich in ihrer

Mitte auf, wenn wir Glück haben und es so treffen, dass gerade der Gemeindetag gefeiert wird, wo man allmänniglich auf Gemeindekosten seinen Durst zu stillen suchte. Auch Versteigerungen unter der Dorflinde gaben durch den Weinkauf (Winkuff) zu fröhlichen Gelagen Anlass.

Um die Dorflinde waren nun die einzelnen Häuser gelagert, doch nicht so, dass sie, wie in unserer Zeit, geschlossen standen, sondern sie reihten sich lose umeinander her. Jedes Haus stand für sich, getrennt von den anderen, und nur sehr selten waren deren zwei mit den Giebeln zusammengebaut.

Das alte Bauernhaus, wie ich es noch hier und da gesehen und gekannt habe, ist nicht mehr vorhanden, und wenn noch einzelne vorhanden sind, sind sie doch so umgebaut, dass sie schwer wiederzuerkennen sind. Die kleinen Fensterchen sind an den Wohnzimmern ganz und an den Kammern zum grössten Teile verschwunden, und die in Blei gefassten Butzenscheiben sind eine Seltenheit geworden.



Die Häuser wurden alle in der Grundfläche breit angelegt, einstöckig und mit einem vorspringenden Strohdach versehen, wobei das eigentliche Wohnhaus oft nur mit Lehm aus Feld- und Bruchsteinen aufgemauert war, wogegen das übrige Gebäude, Stall und Scheune in der Regel aus Holzfachwerk bestand. Aus diesem Grunde bildeten die Fenster, die klein waren, bei der Dicke der Mauern, wie sie das Baumaterial bedingte, die sogen. Fensterbänke, die im Sommer viel zum Sitzen benutzt wurden, sowie auch an trüben Tagen, wenn man mehr Licht zur Arbeit brauchte, das die kleinen Fenster dem ganzen Zimmer nicht geben konnten.

Treten wir in ein solches Bauernhaus ein, so ist der Hausgang in der Regel durchgehend und hat auf der Rückseite ebenfalls eine Thüre, die ins Freie führt. Die Hausthüre war horizontal in zwei Teile geteilt, fest aus Eichenholz gearbeitet und durch Kerben und Nägelbeschlag verziert, auch fehlte an der oberen Hälfte nie ein schwerer Eisenring, um die Thüre zuzuziehen; dieser ward auch als Klopfer benutzt, wenn man die Thüre verschlossen fand.

Rechts vom Eingang befand sich stets die Wohnstube, zu welcher man in früherer Zeit nicht direkt, sondern durch eine Thür der Küche (*a*) gelangte. Erst in späterer Zeit wurde die Wohnstube durch eine Thür (*b*) vom Hausgang aus zugänglich gemacht. Der Wohnstube gegenüber, links vom Hausgang, befand sich der Stall. Die Tiere standen mit dem Kopf gegen den Hausgang, und da hier die Scheidewand nicht ausgemauert war, guckten die Köpfe der Tiere in den Hausgang hinein.

An die Wohnstube schloss sich die Küche an, welche durch eine Thüre mit dem Hausgang verbunden war, und aus der Küche gelangte man durch eine Thüre in die Kammer, die keinen Ausgang weiter hatte.

Erforderte der Viehbestand nicht den ganzen Raum zwischen Hausgang und Scheune, dann war ein Teil desselben abgetrennt und wurden darin die Schweineställe angebracht, das Übrige (*c*) sonst als 'Wust' benutzt.

Aus dem Hausgange führte je eine Thüre (*d* und *e*) durch den Stall und seinen Nebenraum in die Scheune, so dass Futter und Streu u. s. w. bequem in Raufe und Krippe gebracht werden konnten. Ging der Stall nach Erfordern durch das ganze Haus durch, so war für die Schweineställe oder den Schafstall ein Gelass angebaut, wofür dann das schon übergehende Strohdach nur nach Bedarf verlängert zu werden brauchte.

Gewöhnlich ging von der Thüre ab, die vom Hausgang in den Stall und die Scheune führte, eine Treppe oder Leiter nach oben, wo später an der Giebelseite, seitwärts des in der Mitte desselben hinaufführenden Schornsteins sich noch eine oder zwei Kammern befanden. Sonst war der Raum über dem Wohnhause frei (der Speicher) und nur nach der Scheune und dem Stall durch eine Fachwerkwand abgeschlossen.

Unter der Treppe nach oben befand sich in der Regel die gewöhnlich durch eine Fallthüre verschlossene Treppe in den Keller. Unterkellert war gewöhnlich nur die Wohnstube und der Hausgang, so weit nötig, und die Kartoffeln u. s. w. wurden durch Öffnungen im Fussboden, die, wenn nicht gebraucht, durch Einsatzbretter geschlossen waren, in den Keller geschüttet.

Sehen wir uns nun die Hausräume näher an, so stand beim Eintritt in die Wohnstube durch die Thüre vom Hausgang rechts gegenüber in der Ecke der Esstisch (*f*), hinter welchem an der Wand, vom Fenster bis zur 'Tack' (Ecke der Giebel- und Küchenwand) eine festgemachte Bank führte. Zwischen der Thüre, die in die Küche führte (*a*), und der Wand nach dem Hausgange ist später ein viereckiger Raum aus dem Raum der Küche herausgeschnitten (*g*), der sogen. Alkoven, in welchem sich das Ehebett befand; dieser Raum wurde tagüber durch einen Vorhang (Umhang) den Blicken aus dem Wohnzimmer verdeckt. Früher stand das Ehebett an der Stelle, wo später die Thüre, die aus dem Hausgang in die Wohnstube führt (*b*), angebracht wurde. Zwischen der Thüre in die Küche und der Giebelwand steht der Ofen (*h*), an dem sich dann die

'Tack' anschliesst. Die Wand zwischen der Thüre in die Küche und Giebelwand musste stets der Feuersgefahr halber massiv aus Mauerwerk sein; an der Giebelseite wurde dies Mauerwerk durch eine Eisenplatte ersetzt, die senkrecht in die Mauer eingelassen war. Über der Eisenplatte lag ein Sandstein, die weitergeführte Mauer zu tragen, und dieser wurde in der Regel so breit genommen, dass er aus der Mauer vorstand und zum Aufheben von Kleinigkeiten diente, welche trocken erhalten werden sollten, z. B. Zunder, Schwefelspäne u. s. w. zum Feueranmachen. Auch am unteren Rande der Platte bildete die abgesetzte Mauer einen Absatz. der als Bank benutzt wurde, besonders wenn es galt, den nass oder kalt gewordenen Rücken zu wärmen.

Das 'Wieso'? wird uns sofort klar, wenn wir in die Küche treten; denn hinter der 'Tack' in der Küche befindet sich der Herdstein mit der Aschenkaul.

Der Herd war auf dem Fussboden der Küche mit Bruchsteinen und Lehm etwa 1—1 $^1/_2$ Fuss hoch aufgemauert und bildete eine Fläche von 1—2 *qm*, auf der das offene Feuer brannte, über dem dann Töpfe und Kessel an dem sog. 'Hohl' hingen. Die Hohl war ein Instrument, das aus zwei Eisenschienen bestand, die durch zwei Schlussriegel aneinander gehalten wurden. Die Eisenschienen waren nach aussen mit sägenartigen Zähnen versehen, die eine nach oben, die andere nach unten stehend, so dass die 'Hohl' durch Versetzung der Schlussriegel beliebig verlängert oder verkürzt werden konnte. An einer solchen Hohl hing auch abends das Öllicht in der Stube, und diese konnte an einer Stange, die an der Decke befestigt war, beliebig gedreht werden. Nicht allein dass die strahlende Wärme des Herdfeuers die Eisenplatte der Tack erwärmte, auch für die Zeit, da das Feuer auf dem Herdstein nicht brannte, fehlte es derselben nicht an Erwärmung; denn zwischen dem Herdstein und der Tack befand sich die sogen. Aschenkaul, in welche das Feuer, wenn es sonst nicht mehr nötig war, zusammengeschüttet und mit Asche bedeckt aufgehoben wurde, bis man es wieder brauchte. Dies Feuer ganz besonders hielt die Tack stets warm.

Feueranzünden ist heutzutage durch die Streichhölzchen eine Kleinigkeit, war aber früher oft eine schwierige Sache, wenn man keine glühenden Kohlen mehr in der Aschenkaul vorfand, an denen man einen Schwefelspan anzünden konnte. Feuerschlagen mit Stahl, Stein und Zunder war oft eine mühsame Arbeit, wenn der Feuerstein nicht mehr scharf oder gar der Zunder feucht geworden war. Ich weiss noch die Zeit, dass man. wenn das Feuerschlagen nicht gelingen wollte, im Nachbarhause sich einige glühende Kohlen leihen ging, an denen dann der Schwefelspan angezündet werden konnte.

In der Küche befand sich über dem Herdstein und oft über der halben Küche der Schornstein mit der 'Harscht', der sich verjüngend den Rauch

über das Dach hinausführte. Diese Schornsteine, meist aus Fachwerk, mit Lehmkuchen ausgemauert, beanspruchten im Obergeschoss so grossen Raum, dass aus ihnen später oft ein Kämmerchen eingerichtet werden konnte; in ihnen wurden an durchgehenden Stangen die Fleischvorräte fast das ganze Jahr im Rauche hängend aufbewahrt. Der Raum, wo das Fleisch hing, hiess im besonderen Sinne die 'Harscht'.

Neben dem Herdstein in der anderen Ecke der Küche befand sich, wenn möglich, der Brunnen (*i*), um das Wasser zum Kochen und zur Bereitung der Tränke für das Vieh bei der Hand zu haben. Es waren Schöpf- oder auch Ziehbrunnen, aus denen mit einem Haspel das Wasser im Eimer heraufgezogen wurde.

Das Leben, das sich in diesen Wohnungen abspielte, war recht einfach nach allen Seiten hin, besonders auch in Bezug auf Essen und Kleidung. Des Morgens gab es eine steife Suppe aus Hafermehl, gerollter Gerste oder Kartoffeln und zum Schluss Butterbrot oder Brot mit Käsemetten oder selbstgekochter Latwerge bestrichen. Mittags gab es Gemüse mit Kartoffeln oder Mehlspeise mit Milch u. s. w. Abends kam wieder eine steife Suppe oder Sauermilch mit Kartoffeln und vielleicht noch Käse und Brot. Fleisch wurde nur wenig und meistens geräuchertes Schweinefleisch auf den Tisch gebracht, mit Ausnahme von festlichen Gelegenheiten, bei Taufe, Hochzeit, Kirchweih u. s. w., wo dann aber grosse Portionen vertilgt wurden.

Die Kleidung wurde aus selbstgemachtem, naturgrauem Halbleinen (Zettel Leinen und Einschlag Wolle) hergestellt. Dieser Stoff war einmal sehr haltbar und warm, auch schützte er, da er gut gewalkt wurde, sehr gut gegen den Regen, der so leicht nicht durchdringen konnte. 'Selbstgesponnen, selbstgemacht ist die beste Bauerntracht', hiess es. Von diesem Halbleinen trug der Bauer: Hosen, Brustlappen (Weste) und Scheeck; die Bäuerin: Rock, Mieder (Leibchen) und Jacke; eine Jacke aus feinerem gekauftem Tuch höchstens die Bäuerin am Sonntag. Dazu kam noch beim Bauer der grosse aufgekrempelte Filzhut (Nebelspalter, bis 60 *cm* Durchmesser) und bei der Bäuerin die durch die Kappenwäscherin stets wieder hergerichtete Kappe oder Haube. Zu Strümpfen wurde ebenfalls das selbstgemachte Halbleinen verwandt, sie wurden kunstgerecht vom Schneider hergestellt. Gestrickte Strümpfe wurden fast nur Sonntags und zu den kurzen Hosen getragen, auch war das Stricken fast ausschliesslich Beschäftigung der Hirten. Die Schuhe waren meistens aus derbem Rindsleder angefertigt und gut mit Nägeln beschlagen. Die erwachsene männliche Jugend trug hingegen nicht die 'Scheeck', die erst den Verheirateten zukam, sondern kurze Jacke, kurze Hosen, Strümpfe mit Schuhen, und dazu ein Käppchen aus (meist grünem) Samt, mit Marder- oder Iltispelz verbrämt, wozu noch Verzierungen aus Gold- oder Silberfäden kamen. So war bis ins Alter hinein, besonders Sonntags, der Ver-

heiratete vor dem Unverheirateten (Buben) kenntlich durch die Tracht. Auch Verheiratete trugen wohl bei der Arbeit ähnliche Tracht, da die Scheeck zur Arbeit unpraktisch war; der Hut fehlte jedoch bei diesen nicht. (Die Scheeck war ein langer, fast bis an die Knöchel reichender Rock, mit Stehkragen, Ärmelaufschlägen und zwei Reihen blanker, oft thalergrosser Stahlknöpfe dicht besetzt.)

Das Tagewerk der ländlichen Bevölkerung, von der wir ja hier vor allem zu berichten haben, war auch hier wie anderwärts von der Jahreszeit beeinflusst; der Sommer führte aufs Feld, der Winter fesselte ans Haus.

Mit Tagesgrauen begann im Sommer die Arbeit des Bauern und währte mit Unterbrechung durch die Essenszeiten bis zur Nacht. Wenn auch das Vieh im Sommer nicht zu Hause gefüttert, sondern in die 'Hecken' getrieben wurde, sich selbst seinen Unterhalt zu suchen, und auch die im Bau befindlichen Ländereien kaum ein Drittel des heute urbaren Landes ausmachten, der Bauer war doch den ganzen Tag in Anspruch genommen, indem ihm verschiedene Tage der Woche schon von vornherein für seine Arbeit wegfielen, an denen er der Herrschaft Frohndienste der mannigfachsten Art zu leisten hatte. Ging es an, so sassen wohl die Nachbarn nach Sonnenuntergang vor den Häusern auf einer Bank zusammen, sprachen von Krieg und Frieden und sonstwas, bis die Dunkelheit kam und zur Ruhe zu gehen mahnte, da selten Licht angezündet wurde, weil das Öl zu teuer und besser zum Backen etc. zu verwenden war. Das junge Volk zog wohl in der Dämmerung singend durchs Dorf, bis auch ihnen die Alten das Zeichen gaben, zu Bette zu gehen.

Der Sonntag führte am Morgen in die Kirche und am Nachmittage auf die Kegelbahn beim Wirtshaus oder vor das Dorf auf den Anger, wo mit Leidenschaft ein Kegelspiel, 'auf der langen Bahn' genannt, geübt wurde, an dem sich besonders auch die älteren Männer beteiligten. Zwei Parteien kämpften gegeneinander, wobei es oft in der Hitze des Spiels zu wirklichen Kämpfen kam. Benutzt wurden fünf Kegel, welche zwischen beiden Parteien standen; die vier Kegel, die in einem Viereck um den in der Mitte stehenden König standen, waren je einen Klafter vom König entfernt. Über die Art und den Verlauf des Spiels konnte ich nichts mehr in Erfahrung bringen. Die Jugend war dagegen an Sonntagen und auch sonst, besonders abends, mehr unter der Dorflinde zu finden, wo sie sich durch Spiel, Tanz und Gesang ergötzte und die Zeit vertrieb.

Der Winter fesselte mehr oder weniger ans Haus, doch war zur Winterszeit, abgesehen von den stets zu leistenden Frohnden, Arbeit genug zu bewältigen. War im Herbste die Ernte beendet, alles eingethan, so musste gedroschen werden, und das geschah fast ausschliesslich morgens vor Tagesanbruch. Um 3 Uhr früh, oft noch früher, standen die mit dem Dreschen Betrauten auf; dann klapperten die Dreschflegel lustig, bis es

Tag wurde. Da wurde der Flegel an die Wand gehängt und zunächst, nachdem die Morgensuppe eingenommen war, das Vieh gefüttert und besorgt, dann ging es an das Aufputzen und Reinigen der ausgedroschenen Frucht, was in der Regel um $^{1}/_{2}$11—11 Uhr besorgt war. Damit war für die Drescher die Aufgabe des Tages gelöst, doch wartete ihrer am Nachmittage wieder andere Arbeit. Die Frauen, die nicht beim Dreschen nötig waren, standen spätestens um 5 Uhr auf und setzten sich ans Spinnrad, von dem nur diejenige aufstand, welche das Essen zu besorgen hatte. Nach der Morgensuppe ging das Spinnen wieder weiter bis 11 Uhr, wo allgemein zu Mittag gegessen wurde. War der Flachs gut geraten, so galt es nicht zu faulenzen, da Lichtmess mit seinem 'Spinnen vergess' oft zu schnell herankam. Der Nachmittag fand die Frauen wieder am Spinnrad (doch wurden nebenbei auch wohl andere Arbeiten verrichtet), und die Männer hatten ihre Arbeit mit dem Herstellen der nötigen Besen fürs Jahr, dem Flechten der Körbe und Kauben und mit dem Ackergeschirr für den Sommer, das fast in jedem Hause selbst angefertigt wurde.

Wenn dann die Zeit bis zum Abendessen, was sehr früh geschah, mit anderen Arbeiten ausgefüllt war (das Spinnrad hatte wenig Ruhe), so sammelte sich nach dem Essen die Nachbarschaft in verschiedenen Häusern zur 'Maje'. Die Frauenzimmer sitzen im Kreise um das dampfende Öllicht, das an der Hohl in die Mitte des Kreises gedreht ist, und lassen bis 11 Uhr und noch später ihre Räder lustig schnurren. Bricht einer Spinnerin der Faden ab, so wird ihr schnell von einem hinter ihr sitzenden jungen Manne der Rocken weggenommen, und sie muss ihn durch einen Kuss wieder einlösen (das gilt freilich nur für die Jugend). Die Männer sitzen um den Kreis der Spinnerinnen herum, rauchen ihre Pfeife, necken die Spinnenden, unterhalten sich über die neuesten Ereignisse des Dorfes und der Umgebung, über Geschehnisse, die aus der grossen und kleinen Welt berichtet werden, in ihrer Weise. Ein besonders beliebtes Thema sind Räuber- und Hexengeschichten, wobei der am meisten Beifall erntet, der es fertig bringt, allen ein Gruseln beizubringen. An Räubergeschichten fehlte es in jenen unruhigen Zeiten nicht, und an Hexen und Gespenster glaubte alle Welt. Man unterhielt sich so recht gut; und wo die Phantasie so immer angeregt wurde, gab es schliesslich wenig Leute, die keine Gespenster gesehen, über Hexen nicht Bescheid wussten und nicht steif und fest an solche Dinge glaubten. Um 8 Uhr ging das 'Jungvolk' auf die 'Schnurr', d. h. an den Fenstern zu sehen und zu lauschen, was in anderen Häusern vorging, doch kehrte man nach höchstens einer halben Stunde wieder ans Spinnrad und zur Maje zurück. Die Schnurr wird heute noch gemacht, wenn auch das Spinnen mehr und mehr aus der Mode gekommen ist.

War die Zeit des Dreschens für die Männer vorbei, was in der Regel um Weihnachten der Fall war, so hatten die weiblichen Hausgenossen durch Spinnen für neue Arbeit gesorgt. Hiess es doch: „Es ist keine

Frau so alt und krank, sie hat an Martini ihren Strank", d. h. einen Strang Garn gesponnen. Waren nun so viele Stränge Garn in gleicher Qualität und Stärke gesponnen, dass es zu einem Stück Tuch langte, dann wurde der Webstuhl, der bis dahin auseinander genommen auf dem Speicher geruht hatte, hervorgeholt und aufgeschlagen, und von jetzt an mischte sich das Klappern des Webstuhls in das Schnurren des Spinnrades, bis auch diese Aufgabe gelöst war. Das Bleichen des Tuches fiel den Frauen wieder zu, bis es hell und schneeig in der Kiste aufgestapelt werden konnte.

Die Frau, welche in dem Hause das Kommando führte, hiess die 'junge Frau', auch wenn sie 80 Jahr alt war; sonst hiess die Hausfrau bei dem Gesinde die 'Waas'. Auch selbst fremde, nicht zu junge Frauen wurden mit Wääsgen angeredet.

War das Leben für gewöhnlich anspruchslos und hielt sich in bescheidener Form, so wurde doch bei freudigen Gelegenheiten oder auch bei Leichenimbsen Bier, Wein, Schnaps, Fleisch und Kuchenwerk, das sonst wenig auf den Tisch kam, nicht gespart, sondern in grossen Quantitäten vertilgt.

Bei Krankheiten schickte man sich mit einem gewissen Fatalismus in das Unvermeidliche. Ärztliche Hilfe wurde wenig in Anspruch genommen (die Ärzte waren auch selten), lieber ging man zum Scharfrichter oder Abdecker und zu solchen Personen, die für die vermutete Krankheit 'brauchen' konnten, Hirten und besonders Schäfern. Nebenbei empfand man die Krankheit der Haustiere schwerer als die der menschlichen Hausgenossen, und sah sich eher für diese nach Hilfe um als selbst für die nächsten Angehörigen, besonders wenn sie alt und arbeitsunfähig geworden waren.

Alt, schwach, krank sein ist unter allen Verhältnissen ein schlimmes Ding; doch hatte (und hat) vielfach das Alter noch heute eine viel schlimmere Seite, die in den Verhältnissen des ländlichen Lebens ihren Grund hat. Dem Herkommen gemäss tritt das alt und schwach gewordene Elternpaar, wenn die Kinder soweit herangewachsen sind, sich verheiratet und selbst Kinder haben, die 'Haushaltung' an diese ab und setzt sich in den 'Ausbehalt'. Die Eltern treten Haus und Gut an die Kinder ab, wobei sie sich allerdings Rechte an Haus und Stall vorbehalten; auch behalten sie für sich etwas Vieh und Land. Das Vieh und Land sollen die Kinder, die im Hause bleiben, besorgen und bauen, wofür ihnen in der Regel auch bei der Erbteilung das Haus billig veranschlagt wird. Das wird nun häufig den Kindern zur Last und die alten Eltern gleichfalls. Da man keinen unmittelbaren Vorteil für sich hat, sieht man dem Aufhören dieses Verhältnisses durch den Tod der Eltern oft mit Schmerzen entgegen. Das giebt dann Anlass, die alten Eltern, die nicht mehr arbeiten können und gar Arbeit machen, als überflüssig anzusehen und demnach

zu behandeln. Kommen die Kinder noch dazu in Vermögensverlegenheiten, und die Eltern weigern sich ihren Ausbehalt herauszugeben und sich ganz dem guten Willen der Kinder hinzugeben, so kann den alten Eltern das Leben zur Hölle werden, und sie dürfen sich nur freuen, wenn sie sich nicht selbst sagen müssen, dass solches Los nur Vergeltung für das sei, was sie selbst ihren alten Eltern angethan haben.

Märkische Spinnstuben-Erinnerungen.

Von **Max Bartels.**

(Fortsetzung zu S. 73–80. 180–187.)

Die Wockenplaaster erhielten die Mädchen für gewöhnlich von einem ihrer Verehrer zum Geschenk. Durch den Gebrauch oder wohl auch bei dem früher erwähnten Gespensterspuk wurden sie allmählich verdorben und abgenutzt und mussten dann durch einen neuen wieder ersetzt werden. Das bot den Burschen wahrscheinlich eine erwünschte Gelegenheit, ihren auserwählten Mädchen wieder ein willkommenes Geschenk zu machen.

Die Bezugsquelle für die Wockenplaaster war der den alten Berlinern meines Jahrganges auch noch aus eigener Anschauung bekannte, herumziehende 'Kunsthändler', der 'Plundermatz' oder 'Lumpenmatz'. Wir haben in ihm eine interessante Art ethnologischen Überlebsels, da sein Geschäft auf einem wohlausgebildeten Tauschhandel beruht, wie er bei Naturvölkern üblich ist. Er schob seine einräderige Karre durch das Land und meldete sich in bewohnten Gegenden durch die Töne einer kleinen Pfeife an. In Ützdorf pflegte er auch noch das folgende kleine Lied zu singen:

Ihr Mädchen! Bringt die Hemdchen her!
Und wenn auch noch ein Floh drin wär',
Wir woll'n ihn schon 'rausjagen,
Das hat nichts zu sagen!
Haderlump! Haderlump!

Dann brachten die Mädchen ihm manchmal ihre ganze Schürze voll Lumpen herbei. Auf seiner Karre hatte er einen grossen Sack und einen kleinen hölzernen Kasten. In den Sack wurden die eingehandelten Lumpen gesteckt, während der Kasten die für den Tauschhandel bestimmten Schätze enthielt. Diese bestanden in Stecknadeln, schwarzem und weissem Band, Sackzwirn, gewöhnlichem Zwirn, Tafelsteinen, Johannisbrot u. s. w. Dazu kamen aber auch allerhand schöne und meistens sehr farbenprächtige Bilder und dann auf dem Lande besonders die Wockenplaaster.

Zwei Tage in der Woche waren dazu bestimmt, um festzustellen, wieviel die Mädchen gesponnen hatten. Das waren der Mittwoch und der Sonnabend, die beiden Haspeltage. Welche dann ihr vorgeschriebenes Mass nicht fertig hatte, die wurde getadelt. Zum Abmessen diente der Haspel, welcher mit sechs Armen versehen war. An dem Haspel befindet sich bekanntlich ein kleines Räderwerk, durch welches nach einer gewissen Anzahl von Umdrehungen des Haspels ein kleiner Hebel ausgehoben wird, der dann durch Anschlagen ein Zeichen giebt. Bei den einfacheren Haspeln war dieser Hebel nur ein mit dem einen Ende befestigter Holzspan, dessen anderes Ende dann zu der bestimmten Zeit gegen den Ständer des Haspels anklappte. Andere Haspeln aber waren schon feiner; sie hatten eine kleine, schalenförmige Metallglocke eingeschaltet, welche der ausgehobene Hebel zum Tönen brachte. An dem Fussgestell des Haspels befindet sich ein kleiner Drahtbügel, durch den der Faden von der Spule her hindurchgezogen wird, bevor er sich auf die verbreiterten Enden der Arme des Haspels aufwickelt. Hierdurch wird er gezwungen, sich glatt aufzuwickeln. Bei dem Abhaspeln wird die Spule auf einen mit einem Holzgriff versehenen Eisenstachel gesteckt, der der Haspelstock heisst. Man hält ihn in der einen Hand und legt dabei einen Finger auf die Endscheibe der Spule, um diese am Abgleiten zu verhindern, während man mit der anderen Hand den Haspel dreht.

Wenn das Glockenzeichen oder das Anklappen des Holzspanes ertönte, dann hielt das Mädchen den Haspel an und band die bis hierher aufgewickelten Fäden einmal zusammen. Dieses Umbinden der Fäden nannte man 'die Fäden einfitzen'; denn nun war eine Fitze voll. So fuhr das Mädchen fort, bis alles eingefitzt war. Zwanzig Fitzen oder Gebinde bildeten ein Stück, und das wurde dann zweimal gebunden. Innerhalb einer Woche sollten zwei Stück, also vierzig Fitzen von jedem Mädchen gesponnen werden. „Man kann es mit Spass schaffen", sagte mir meine Erzählerin, „wenn man lustig ist und spinnt fleissig drauf los." Das Stück aus Heede brauchte aber nur sechzehn und das aus Sackheede sogar nur fünfzehn Fitzen zu haben. Die Fäden aus dem guten Flachs sollten aber so fein ausfallen, „dass man zwanzig Fitzen durch einen Trauring ziehen könne." Das soll aber niemals vorgekommen sein.

Zum Einfitzen benutzte man gern eine sogen. 'Webetroddel', welche der Weber zuzugeben pflegte, wenn er die fertig gewebte Leinewand ablieferte. Diese Webetroddel ist ein schmaler Gewebsstreifen, der in den Webstuhl eingeklemmt wird. Aus seinem freien Ende ragen kurze, aufgedrehte Fäden hervor, an denen der Weber die Kettenfäden befestigt. Wenn die Hasplerin solche Webetroddel zur Verfügung hat, so zieht sie jedesmal einen Faden aus derselben heraus, wenn sie ihr Gespinst einfitzen will, und das macht sie nun mit diesem Faden. Das fertige Garn wurde dann gekocht, und darauf übergab man es dem Dorfweber. Hausweberei kam damals schon in Ützdorf bei keinem einzigen Bauern mehr

vor. Der Weber sollte immer aus jedem Stück eine Elle weben; das scheint aber auch nicht in allen Fällen eingetroffen zu sein. Von der aus versponnener Heede gewebten Leinewand 'kriegten dann die Männer die Rümpe', d. h. es wurden daraus für sie die Rumpfteile der Hemden gefertigt, während für die Ärmel und Kragen die Flachsleinewand verwendet wurde.

Heute ist in Ützdorf nun das Spinnen vollständig eingestellt. Es ist allermindestens zwanzig Jahre her, dass dort die letzten Leute noch ihr Spinnrad drehten. In seltenen Fällen wurde auch Wolle gesponnen. Für den Gebrauch war sie aber zu fein, und sie musste deshalb bis zu der gewünschten Stärke 'zusammengedrillt' werden. Für gewöhnlich wurde sie 'dreidrähtig' gemacht, d. h. drei der feineren, ursprünglichen Fäden wurden zu einem stärkeren vereinigt. Hierzu bediente man sich des 'Dobbelbocks'. Er besteht aus einem länglich viereckigen Klotz als Fuss, der auf seiner Oberfläche vorn eine kleine, kastenartige Vertiefung besitzt, über welche ein Drahtbügel hinübergespannt ist. Ein aus drei Brettchen gebildeter Rahmen ist aufrecht stehend an diesem Fusse befestigt. In dem Rahmen befinden sich drei quer hindurchgesteckte, horizontale Drähte, mit deren Hilfe drei Spulen übereinander eingehängt werden können. Die Spulen tragen die feinen Wollenfäden, und von jeder wird nun der Faden ein wenig abgewickelt, und alle drei Fäden werden dann gemeinsam unter dem Bügel der kastenartigen Vertiefung hindurchgezogen. Dann leitet man sie zusammen zu der Spule eines Spinnrades hin und setzt dieses, wie beim Spinnen, in Bewegung, wobei sich die Fäden von den Spulen des Dobbelbocks ab- und auf die Spule des Spinnrades aufwickeln und sich dabei selber umeinander wickeln; sie werden also zusammengedrillt. Da die den ursprünglichen Faden bildenden Fasern beim Spinnen aber in einer bestimmten Richtung zusammengedreht werden, so muss man bei dem Zusammendrillen das Spinnrad im entgegengesetzten Sinne drehen, sonst würden nicht die drei Fäden zusammengedreht, sondern jeder einzelne aufgedreht werden.

Wenn es auch nicht unmittelbar zur Spinnstube gehört, so erscheint es mir doch geeignet, aus den Ützdorfer Erinnerungen noch einiges über den Flachs und die Leinewand anzufügen, obgleich deren Bearbeitung auch heute noch wahrscheinlich in vielen Teilen Deutschlands ganz ähnlich gehandhabt wird. Bevor die vom Weber abgelieferte Leinewand auf die 'Bleeke' (Bleiche) kam, musste sie 'gebükt' werden. Sie wurde mehrere Tage oder wenigstens vom Abend bis zum anderen Morgen mit Kalk und Holzasche, womöglich mit Asche von Buchenholz, zusammen gekocht. Von dieser büchenen Asche ist wahrscheinlich das Wort 'büken' abgeleitet.[1]) Hiernach musste die Leinewand in fliessendem Wasser gespült werden. An die vier Ecken

1) [Kluge bringt das altgermanische *bûkôn (bûkjan), nhd. bauchen = 'in heisser Lauge einweichen' vielmehr mit ags. búc, engl. buck = Eimer zusammen.]

und an die Mitte jeder Langseite wurde dann eine Öse angenäht, und durch diese sechs Ösen wurde je ein Holzpflock gesteckt. Mit Hilfe dieser sechs Holzpflöcke wurde das auf der Bleiche ausgebreitete Stück Leinewand nun befestigt und glatt gehalten. War die Leinewand angepflockt, dann musste nun aber 'immer ordentlich afgeröhkt', d. h. aufgepasst werden, denn bei trockenem Wetter war es nötig, das Stück mit Wasser aus dem See zu begiessen; wenn aber ein Landregen kam, und ebenso alle Abende, mussten die Mädchen die Leinewand hineinnehmen, um sie am nächsten günstigen Tage wieder von neuem auszuspannen. Ein kurzer Gewitterregen brauchte in dieser Beziehung nicht beachtet zu werden. Das Büken wurde während der Bleichzeit noch einigemale vom Abend bis zum Morgen wiederholt, und jedesmal musste die Leinewand dann auch wieder gespült werden.

(Schluss folgt.)

Über Steinhaufen insbesondere auf Island.

Von **Bernhard Kahle.**

(Schluss zu S. 89—96. 203—210.)

Der hier beschriebene Reisighaufen ist offenbar von gleicher Art wie jener westfälische, bei dem man deutlich erkennt, dass man es mit einem Opfer zu thun hat: wer dies unterlässt, wird bestraft; entweder verirrt er sich oder es geschieht ihm noch Schlimmeres. Das Gleiche wird bei dem märkischen der Fall gewesen sein, wenn jetzt auch, wie es scheint, dies in Vergessenheit geraten ist.[1]) Um günstige Reise zu erhalten, opfert auch, wie wir sahen, der Tibetaner an seinen Obos. Wenn wir nun an einer Reihe von Erzählungen, wie z. B. bei der vom Gwendurstein und den von Dyrlund angeführten sehen, dass Schaden und Ungemach auch den trifft, der den Steinwurf auf den Grabhügel unterlässt, so scheint mir klar zu sein, dass wir es eben auch hier mit einem Opfer zu thun haben. Die Opferhandlung wird auch ersichtlich, wenn Araber auf den Grabhügel eines in der Schlacht gefallenen Pferdes, welcher sich am Sinai befindet, Erdstückchen werfen mit dem Rufe: 'Füttere das Pferd des Helden.' Den Charakter eines freilich abgeschwächten und mehr im Sinne frommen Gedenkens zu fassenden Opfers trägt auch, was die amerikanische Zeitung Deutsches Magazin, Cleveland O, 16. Dezember 1897 (Jahrg. 1. Heft 20),

1) Über zwei andere, gleichfalls an Mordstätten errichtete Reisighaufen bei Torgau und im Herzogtum Anhalt vgl. Andree, Ethnographische Parallelen 1878 S. 46.

S. 7 von nordamerikanischen Indianern erzählt. Im Jahre 1760 starb der Deutschamerikaner Conrad Weiser in Pensylvanien. Er hatte sich grosse Verdienste um die indianische Bevölkerung erworben und stand bei ihr in hohem Ansehen. Er wurde eine halbe Meile östlich von Wommesdorf beigesetzt. Die Indianer wallfahrteten noch viele Jahre lang zum Grabe 'ihres guten Vaters', und keiner von ihnen ging an dem Hügel vorbei, ohne eine Hand voll Erde darauf zu werfen. Auch jüdische Sitte ist es ja, kleine Steine auf die Grabsteine zu werfen; am bekanntesten dürfte in dieser Hinsicht der alte Friedhof der Prager Judenstadt sein.[1]) Nach gütiger Mitteilung von Herrn Prof. Pfaff hierselbst wird die gleiche Sitte auch auf dem jüdischen Friedhof zu Worms geübt.

Dass wir es auf Island wirklich mit einem Opfer und nicht mit einem symbolischen Begräbnis zu thun haben, dafür spricht des weiteren, dass nach Árnason 1, 664 nicht nur Steine, sondern auch Schuhe, Schuhflicken, Handschuh, Strumpfbänder, Zweige, Münzen auf die Steinpyramiden geworfen werden. So erklärt sich denn auch, dass diese, worauf Liebrecht, Zur Volkskunde 273 hinweist, auch den Namen greiđi 'Darbringung' führen. Der Isländer spendet also mutatis mutandis dieselben Gegenstände wie der Tibetaner an den Obos. Ob diese ursprünglich Totenhügel sind, kann zweifelhaft erscheinen. Prof. Futterer hatte die Güte, mir schriftlich mitzuteilen, dass seiner Ansicht nach dies bei den meisten Obos nicht der Fall sei. Jedoch erwähnt er auf S. 353 Grabdenkmäler verstorbener Mongolenfürsten, die den Obos ähnlich waren, und gleichfalls wie sie an weithin sichtbaren Punkten, z. B. den Gipfeln isolierter Berge, errichtet zu werden pflegen. Vielleicht verhält sich die Sache so, dass man hier eben noch die Ursache der Errichtung gewusst hat, während sie bei jenen anderen in Vergessenheit geraten war, und damit die Seele des Toten zum Dämon des Ortes sich wandelte. Das aus Schieferplatten, die Inschriften tragen, in der Nähe eines buddhistischen Tempels errichtete Obo, welches S. 410 erwähnt ist, wird wohl das Grabmal irgend eines Heiligen sein. Ein Steinhaufen ähnlicher Art ist vielleicht auch der von Hartmann bei einem syrischen Dorfe gesehene von etwa 2 *m* Durchmesser, auf welchem Äste eines kleinen vertrockneten Baumes liegen, die dicht mit den bekannten Kleiderfetzen umwunden sind (vgl. diese Zeitschrift 1, 101). Er erinnert dabei an die von Andree, Ethnogr. Parallelen und Vergleiche S. 58 behandelten 'Lappenbäume'. Wir sahen, dass man auf die isländischen Steinhaufen auch Schuhe wirft. Bäume und Sträucher scheint man nicht nur mit Kleidern und Lappen, wofür Haberland 293f. aus dem Orient weitere Beispiele anführt, sondern auch mit Schuhen behängt zu haben. Wenigstens berichtet folgende Erzählung, die mich ein Zufall finden liess, darüber. Sie steht in Martinières Beschreibung seiner im Jahre 1653

1) Vgl. Andree a. a. O. S. 46.

unternommenen Reise nach dem Norden, in der deutschen Ausgabe von 1706 (Leipzig), S. 171 f., also in dem später eingeschobenen Teil.[1])

„Als Juan (Vasilowidg, mit dem Zunamen der Tyrann = Iwan dem Schrecklichen, Wassiljewitsch) in seinem Reiche herum reisete, brachten ihm viel Leute von Adel und dem gemeinen Volck Geschencke. Ein Schuster, der es denen andern nachthun wolte, berathschlagete sich hierüber mit seiner Frauen, was er ihm gäbe: Ein paar Lopkies oder Schuhe dauchten ihm allein gar zu wenig, und gedachte solche mit einer sehr grossen Rübe, die er in seinem Garten hatte, zu vergesellschaften. Der Kåyser nahm sein Præsent mit so grossen Gnaden an, dass er allen seinen Gefolge anbefahl, seine Schuhe zu kauffen, und ihm dieselbe doppelt zu bezahlen, was sie gelten möchten, und er wolte selber ein paar davon tragen. Dieses setzte des Schusters Sachen in einem so guten Stand, dass er kurtz hernach seinen Laden aufgab, und seinen Kindern viel Güter verliess, welche heutiges Tages unter den Namen Kopotskys Edelleute seynd. Es stehet noch vorjetzo nahe an dem Ort, wo sein Haus war, ein Baum, auf welche diejenige so vorüber gehen, ihre alte Schuhe zum Gedächtnis des Schusters hinan werffen.“

Dass die hier gegebene Erklärung des Brauchs eine spätere, rationalistische ist, dürfte klar sein. Wir haben es sichtlich mit einem Baum nach Art der Lappenbäume zu thun. Doch führt R. Andree keinen solchen mit Schuhen behängten Baum an, auch habe ich sonst keinen derartigen erwähnt gefunden. Nur einen halbmythischen ausschliesslich mit Schuhen behängten Baum kenne ich. Im Jahre 1189/90 hatte ein holsteinischer Bauer Godeskalk, dessen Vater nach Müllenhoff DA 5, 113 zu den neubekehrten Christen gehörte, eine Vision, in der er eine Reise in die jenseitige Welt antrat. Da kam er an 'eine überaus breite und anmutige Linde, die über und über mit Schuhen behangen war, die denjenigen, die im Leben Werke der Barmherzigkeit geübt hatten, gereicht wurden, um darnach eine ungeheure, zwei Meilen breite, mit Dornen wie eine Hechel dicht besetzte Heide zu passieren'. Ist etwa unser russischer Baum jenem des holsteinischen Bauern zu vergleichen? Die Vorstellung, dass der Tote für seine beschwerliche Wanderung nach dem Jenseits tüchtigen Schuhwerks bedarf, ist ja eine bei vielen Völkern verbreitete.[2])

Vielleicht aber haben die Schuhe auch als Liebesorakel gedient, wie solche z. B. in Warnsdorf in Böhmen verwendet werden. Dort werfen zu Weihnachten junge Mädchen ausser Strohwischen und anderen Gegenständen auch Schuhe auf blätterlose kleine Bäume. Bleiben diese gleich das erste Mal auf dem Baum hängen, so heiraten die Mädchen künftiges Jahr; müssen sie es aber noch mehrere Male thun, so bleiben sie noch

1) Vgl. über diese und andere Ausgaben diese Zeitschrift 11, 431.

2) Vgl. Sartori in dieser Zeitschr. 4, 423 ff. und von Negelein ebenda 11, 151.

ebenso viele Jahre unverheiratet. Ebenso werfen in der Oberpfalz die jungen Leute in der Christ- oder Thomasnacht einen Stecken oder einen Strohwisch oder einen Schuh u. s. w. dreimal auf einen Birn- oder Apfelbaum; wenn er das dritte Mal liegen bleibt, so wird aus der Liebschaft eine Ehe, vgl. Sartori in dieser Zeitschrift 4, 163f.

Ist aber die Angabe richtig, dass jeder Vorübergehende Schuhe nach dem Baum wirft, dann wäre wohl die Vermutung, dass wir es mit einem Orakel zu thun haben, abzuweisen, wir würden alsdann doch eher einen Baum nach Art der Lappenbäume in ihm zu sehen haben, und die Sitte würde sich alsdann mit der isländischen Sitte des Werfens von Schuhen nach den Steinhaufen vergleichen lassen. Wir würden in beiden Fällen eine Opferhandlung haben, gerade wie wir ja auch die Peruaner Sandalen opfern sahen; denn dass wir es bei den auf Bäume oder Stangen gehängten Gegenständen mit Opfergaben zu thun haben, kann nach den Ausführungen Andrees wohl keinem Zweifel mehr unterliegen. Dadurch wird dann weiterhin aber auch die Annahme, dass der Steinwurf ein Opfer ist und nicht 'eine Art symbolischen Begräbnisses', bekräftigt.

Man hat zwei Handlungen zu unterscheiden: 1. die Errichtung des ursprünglichen Steinhaufens, 2. seine Vermehrung durch Steine (bezw. andere Dinge). Die Bedeutung der zweiten Handlung erkannten wir als die eines Opfers; welches war die der ersten? R. Andree S. 48 sieht in den Steinhaufen 'die älteste und ursprünglichste Form aller Monumente'; 'sie sind zugleich Erinnerungszeichen an irgend eine auf ihrer Stätte vorgefallene That, gleichviel ob gut oder böse, ein Zeugnis für dieselbe zur Überlieferung an künftige Geschlechter. Aber nicht bloss Thaten sollen durch diesen Brauch verewigt werden, sondern auch Personen, und so werden denn Gräber mit diesen Steinhaufen geschmückt, wobei das allmähliche, opfernde Herzutragen der Steine durch verschiedene Personen zu verschiedenen Zeiten das Charakteristische bleibt.'

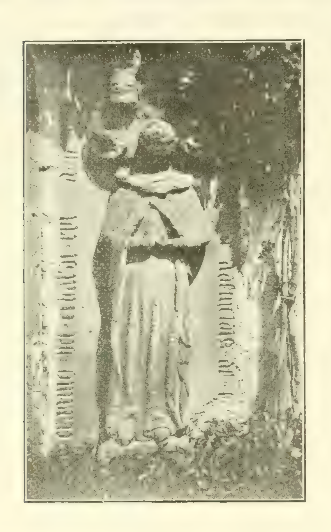
Um den zweiten Punkt hier vorwegzunehmen, so fasst zwar auch Andree den Steinwurf wie ich als Opfer auf, aber er scheint doch mehr eine Ehrenbezeigung an den Verstorbenen darin zu sehen, was doch erst nach den obigen Ausführungen sekundär sein kann, erst nachdem der ursprüngliche Zweck des Opfers vergessen war, nämlich den Toten bei guter Laune zu halten (um es trivial auszudrücken) und sich so vor seiner Verfolgung zu schützen. Und was den ersten Punkt anlangt — die Errichtung des ursprünglichen Steinhaufens — so bin ich mehr geneigt, der Ansicht Haberlands zu folgen, dass man ursprünglich glaubte, die Seele des übelwollenden Toten durch die Last der darauf ruhenden Steine bannen zu können. Deshalb, meint dann Haberland, sei es im eigenen Interesse jedes Vorübergehenden gewesen, diese Last zu vermehren. Als der Grund dieses Brauches vergessen war, schoben sich andere Motive unter, einerseits, dass man zum Wohl des Verstorbenen beitrüge, andererseits, dass

man seinem Abscheu gegen die That und den Verbrecher Ausdruck gäbe. So wandelt sich der Steinhaufen der Furcht in den der Verehrung. Der Steinwurf wird zum Opfer, dass dann bei Vermeidung von Strafe von den Verstorbenen gefordert worden sei. So kann denn die Seele des Toten zum Geiste emporsteigen, zur Gottheit des Platzes, und der Steinhaufe wird damit vom Grabe losgelöst.

Den deutlich ausgedrückten Glauben, dass man die Auferstehung des Toten durch Steinwurf verhindern könne, habe ich nur einmal belegt gefunden. Die Buschmänner in Afrika meinen, unter den Steinhaufen der bekannten Art sei 'der Teufel begraben'. Deshalb wirft jeder, der des Weges kommt, einen neuen Stein darauf, 'damit der Satan nicht wieder auferstehen kann. Bei Unterlassung der Handlung wird dem Betreffenden der Kopf nach hinten verdreht, so dass er fortan rückwärts schauen muss.' Im Grunde genommen also doch dasselbe, was wir bei den isländischen und anderen Steinhaufen sahen.

Wie aus den oben angeführten Äusserungen Haberlands hervorgeht, hat dieser schon darauf aufmerksam gemacht, dass die Motive des Steinwurfs sich allmählich verschieben und ineinander übergehen. Von solchen Übergängen handelt auch Liebrecht, Zur Volkskunde 280 ff., wo er über Steinwürfe als Zeichen der Abneigung, des Hohns spricht. Wir hatten oben gesehen, dass man elbische Wesen auch durch Steinwurf verehrt. Liebrecht führt nun eine Anzahl Beispiele an, dass sowohl nach Gräbern Steine unter Verwünschungen geworfen wurden, wie auch nach Götterbildern. Ich bin nun in der Lage, einen hierher gehörenden Fall mitteilen zu können, von dem ich vermute, dass er noch nicht veröffentlicht worden ist. Ich verdanke ihn gütiger schriftlicher Mitteilung des Herrn Stadtpfarrers Schmitthenner in Heidelberg. Die Mitteilung lautet: „Zu Neckarbischofsheim, einem alten Landstädtchen im badischen Kraichgau, steht auf einem Hügel inmitten eines früheren Friedhofes die 'Totenkirche'. Sie war bis zur Erbauung der jetzigen Stadtkirche die eigentliche Pfarrkirche, nachher, d. h. seit 1610, wurde sie nur noch für Beerdigungsgottesdienste gebraucht. Deshalb und weil in ihrem Fundament die Familiengruft der Herren von Helmstatt liegt, hat sie den Namen Totenkirche. In ihrem Innern und an den Aussenwänden befinden sich viele Grabdenkmale, einfache und kunstvolle, der Herren von Helmstatt. Links neben der Eingangspforte zur Kirche steht das Grabmal einer Anna v. Helmstatt, geb. v. Ehrenberg (vgl. Abbildung). Es ist das Bild einer aufrechtstehenden Frau in der Tracht des ausgehenden 14. Jahrhunderts. Die Gestalt ist an allen Teilen, namentlich im Gesicht, sehr beschädigt. Ich erinnere mich aus meiner Kinderzeit, dass es eine Ortssitte war, dieses Grabmal mit Steinen zu bewerfen. Es wurde keine Beerdigung gehalten, bei der dies nicht, wenigsten von seiten der Kinder, geschehen wäre, obgleich es vom Lehrer, Pfarrer und Bürgermeister untersagt war. Dieses

Bewerfen hatte nicht den Charakter einer mutwilligen, gedankenlosen Unart, sondern es hatte einen feindseligen Sinn. Die Sage berichtete von dieser Frau, sie sei sehr böse gewesen und habe die Einwohner von Bischofsheim sehr geplagt. Diese Sage ist aber vielleicht erst entstanden, um den Brauch zu erklären; denn mich will es bedünken, dass das Bewerfen des steinernen Bildes nicht den Charakter einer Handlung hatte, die aus bewusster Rachsucht entsprang, sondern es war verbunden mit einem gewissen Grauen . . . und hatte den Charakter einer finsteren Notwendigkeit. Wollte man sich dadurch an dem unheimlichen Ort, in dem seit dem 12. Jahrhundert oder noch länger die Toten des Thales ruhten, vor den Seelen schützen, die hier umgingen, und besonders vor der Seele dieser grauen steinernen Frau, die an der Pforte der Kirche Wache hielt?"[1])



Die hier ausgesprochene Vermutung kann das Richtige treffen, wahrscheinlicher aber scheint mir doch nach den Ausführungen Andrees ein anderes zu sein. Es wäre von Interesse, wenn man etwas Bestimmtes über Frau Anna v. Helmstatt feststellen könnte. Vielleicht war sie ursprünglich gut und mildthätig, eine Schutzheilige der Gegend; dann wäre der Steinwurf vielleicht zunächst ein Zeichen der Verehrung gewesen, der sich erst allmählich, als man von der Frau nichts mehr wusste, die Entstehung des Brauches nicht mehr kannte, in sein Gegenteil verkehrt hätte. Wir würden dann ein interessantes Beispiel der Verschiebung der Motive haben. Möglich aber auch, dass die Sage recht hat und dass der Steinwurf von Anfang an Hass und Verachtung ausdrücken sollte.

Um zu der Haberlandschen Erklärung zurückzukehren, so ist nicht zu leugnen, dass sie manches Bestechende hat. Jedenfalls ist auch bei ihr nicht von einem 'symbolischen Begräbnis' die Rede, sondern von einem vom Volk einst in voller Realität empfundenen, das stets erneuert wurde. Es wäre alsdann der Steinwurf als Opfer aus Furcht selbst erst abgeleitet, aber ich glaube doch gezeigt zu haben, dass die Opferidee beim Steinwurf, abgesehen von der eben erwähnten, immerhin zweifelhaften Ausnahme bei den Buschmännern, in historischer Zeit die älteste und dass demnach Dyrlunds Annahme als verfehlt anzusehen ist.

1) Die Photographie verdanke ich der Güte des Hrn. Dr. Meess in Neckarbischofsheim.

Nachtrag. Erst nachdem die obigen Ausführungen geschrieben waren, erhielt ich Kenntnis von einem kleinen Aufsatz von H. Ankert, 'Stein- und Reisighäufung im nördlichen Böhmen' in der Zeitschrift für österreich. Volkskunde 7, 22. Es werden einige Stein- und Reisighaufen an Mordstellen aus dem nördlichen Böhmen angeführt unter Hinweis des auch in anderen Gegenden geübten Brauches. Richtig werden beide Sitten als gleichbedeutend hingestellt. Die Erklärung, dass die Anhäufung der Steine in alten Begräbnisbräuchen ihren Grund habe, indem man früher erst Steine über ein Grab häufte, dann darüber Erdhügel errichtete, reicht doch wohl nicht aus. Warum häuft man fast ausschliesslich über den Gräbern Verunglückter, also an Stätten, denen etwas Unheimliches anhaftet, Steine oder Reisig? Wenn man früher weithin erst Steine setzte, die man alsdann mit Erde bedeckte, so haben wir entweder an eine Grabkammer, eine Wohnung des Toten zu denken, oder aber die Steine dienen einfach dazu den Erdhügel fest zu machen, sind also nichts als ein Konstruktionsmittel.

Interessant ist in den Ausführungen Ankerts noch der Hinweis, dass man im Egerland häufig am Fusse von Kreuzen (Statuen) kleine Steinhaufen aufgeschichtet findet, die durch Vorübergehende gebildet sind. Im Tepler Bezirk werden die Steine oft weit hergetragen. Ankert deutet das richtig auf eine Art Opfer. Auch das Hinlegen von Steinen, um die Erfüllung eines Wunsches zu erlangen, wird belegt. „Herr Prof. Paudler erzählt in seinem Deutschen Buche, dass die aus dem Innern Böhmens auf den Bösig wallfahrenden Frauen und Mädchen ein Steinchen aufheben und es sorgsam bewahren. Beim Aufheben des Steinchens sprechen sie im Stillen einen Wunsch aus, um dessen Erfüllung sie bitten. Kommen sie endlich auf dem Bösig an, so legen sie das Steinchen vor einer der dortigen Stationskapellen nieder. Auch beim Abschiede vom Berge legen viele ein am Wege aufgelesenes Steinchen, das sie vorher geküsst haben (daher Küssstein), vor einem Kapellchen nieder und zwar als Gedächtniszeichen.“

Endlich entnehme ich dem Aufsatz noch die Mitteilung, dass auch in der Niederlausitz diese Reisighaufen 'toter Mann' heissen.

Heidelberg.

Kleine Mitteilungen.

Ein Oberstdorfer Fastnachtspiel vom Schinderhannes.

Im Allgäuer Oberstdorf, das sich so freundlich zu Füssen der bayerischen Alpenkette in einer von den Illerquellflüssen durchschnittenen Ebene lagert, wurde im vergangenen Sommer 1901 auf einer Naturbühne von Bewohnern des Ortes wieder der Wildmännletanz aufgeführt. Zeigte der Tanz, dessen Bedeutung einst Karl Weinhold[1]) nachgegangen ist, wenig Dramatisches, so verriet er doch Sinn und Freude an eigenem Spiel. Da wundert es nicht, wenn wir erfahren, dass hier, wie in so manchem bayerischen Ort noch heute, ein Bauerntheater bestand, auf dem nicht nur die 'Passion', sondern auch weltliche Stücke aufgeführt wurden.[2]) Bis in die neueste Zeit wurde in längeren Zwischenräumen zur Fastnacht gespielt. Ein solches Spiel, mit dem Titel 'Johannes Bückler genannt Schinderhannes', das 1900 zur Fastnacht auf dem Marktplatz von Einheimischen unter grossem Zulauf der Nachbarschaft aufgeführt worden ist, habe ich im Manuskript durch meine freundlichen Wirtsleute kennen gelernt und abgeschrieben. Es lebt in diesem Bauernstück ein Teil von Schillers 'Räubern' weiter, und so verdient es wohl schon aus diesem Grunde einen Bericht. Von früheren Fastnachtspielen vermochte ich nur die Titel zu erfahren. Es waren: 'Die Belagerung von Sichem' und 'Preciosa'.

Über das Repertoire der oberbayerischen Volksbühne möge ein schneller Blick orientieren.[3]) Zeitlich können wir, von feineren Unterschieden abgesehen, zwei Schichten trennen. In der älteren ergeben sich nach den Stoffen verschiedene Gruppen. Wir finden biblische Geschichten aus dem alten und neuen Testament verarbeitet. Der wichtigste Gegenstand war die Leidensgeschichte des Herrn. Beliebte Stoffe boten die Heiligenlegenden, wie die des heiligen Georg, der heiligen Katharina, Barbara u. a. Durch die Jesuiten wurde dann die Heiligenkomödie besonders gepflegt.[4]) Eine andere ergiebige Quelle bildeten die alten Sagen, die wahrscheinlich aus den Volksbüchern des 16.—17. Jahrhunderts flossen; wir finden wieder die Geschichten der Genovefa, der Herzogin Hirlanda, der Gräfin Itha von Toggenburg, der Dulderin Griseldis, des armen Heinrich, des edlen Moringer, des Kaisers Oktavian, Fausts.[5]) Diese der Bibel, der Legende, der Sage ent-

1) Oben 7, 427ff.

2) v. Gumppenberg, Bauerntheater in Südbayern und Tirol. Zeitschrift des deutsch-österreichischen Alpenvereins 20 (1889), 136—159.

3) Lechner und Dahn, Bavaria 1860, 414ff.

4) Das Fehlen des Schäferspiels, das in die Schulkomödie eingedrungen war, aus dem starken Strom der Heiligenkomödie zu erklären (Bavaria a. a. O.), scheint unrichtig. Wie hätte dieses verzerrte Bild bäuerischer Zustände vor Bauern bestehen können!

5) Schlossar (Kultur- und Sittenbilder aus Steiermark 1885 S. 86) entsinnt sich für Steiermark auch historischer Stücke, wie 'Nebucadnesar' und 'Julius Cäsar', von denen er Aufzeichnungen aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts gesehen habe. [In Dachau brachte der Schulmeister Kiennast 1770 Joanna von Arc und vorher Maria Stuarda zur Aufführung; Hartmann, Volksschauspiele 1880 S. 440. Eine Maria Stuarda von 1766 und eine zweite von 1802, beide in Alexandrinern, liegen handschriftlich im Innsbrucker Ferdinandeum, die zweite vom Franziskaner Englwertus Schmidl in Telfs verfasst. Ebenda ein Joseph, Nabuchodonosor, Eustachius u. a.]

nommenen Stoffe bildeten weiter einen eisernen Bestand, als sich um die Wende des 18. Jahrhunderts eine jüngere Schicht von Ritter- und Räubergeschichten hinzugesellte. In der Litteratur fanden die Bauerndichter Vorbilder an Cramer, Spiess, später an Delarosa. Für keinen Raub hielt man es, sich auch Schillers 'Räuber' mundgerecht zu machen. Die Räubergeschichten waren dem Volke durchaus keine fremden Stoffe; waren doch die Räuber aus seiner Mitte hervorgegangen, hatten doch auch die Litteraten aus Volksbüchern geschöpft. Welchen Weg dieser Lauf vom Volke durch die Litteratur der Gebildeten zum Volke genommen, welche Spuren er hinterlassen hat, lohnte einmal auf breiterer Grundlage zu ermitteln. Eine eindringende Untersuchung, die besonders berücksichtigt, was das Volk aufnimmt und ablehnt (auch beim Faustspiele eine so interessante Frage), dürfte einen Rückschluss auf besondere Eigenheiten des Volkscharakters wagen. Soviel aber zeigt schon die Wahl der Stücke: was das oberbayerische Volk im Leben und Glauben bewegt, das will es auf seiner Bühne wiederfinden.

Schiller ward zu seinen 'Räubern' durch eine Erzählung Schubarts angeregt, die 1775 im Schwäbischen Magazin unter der Aufschrift: 'Zur Geschichte des menschlichen Herzens' erschien. Das psychologische Problem, das Verhältnis des geborenen zum gewordenen Verbrecher reizte den Verehrer Plutarchs. Unter der Hand ward der Stoff ihm zu einem Gefäss des Ingrimms über bestehende Ordnung und eigene Knechtschaft. Für die Darstellung des Räuberlebens kam ihm zu Gute, dass er von verwegenen Räubern, deren Ruf durch das Land schwirrte, gehört hatte. Wie Heigel[1]) gezeigt hat, mag er ausserdem ein Volksbuch vom bayrischen Hiesel benutzt haben.

Matthias Klostermayer, genannt der bayrische Hiesel, vom Wilddieb zum Mörder gesunken, und Johannes Bückler, genannt der Schinderhannes, waren Lieblinge des Volkes, die dieses als Helden der Volksbücher und Volksstücke immer von neuem ergötzten. Jener wurde 1771 in Dillingen zum Rade verurteilt, dieser 1803 von den Franzosen in Mainz gerichtet. War Hiesel schon zu Lebzeiten im Volkslied und im Volksbuch[2]) gefeiert worden, so erschien ein Jahr nach Vollstreckung des Urteils in Leipzig eine volkstümliche Biographie, in der der Gerichtete nicht nur als Herzensbezwinger, als militärisches Genie, sondern auch als ein Ausbund von Edelmut dargestellt wird. Eine eingehendere Be-

1) In Westermanns Monatsheften 63 (1888), 122: 'Der bayrische Hiesel und die Hiesellitteratur' = Heigel, Essays 1892, S. 128. Heigel behauptet auch, dass zunächst ein Repertoirestück des Stuttgarter Theaters Schiller zu seinen 'Räubern' angeregt habe. Gemeint ist wohl das Drama von Le Grand (Les voleurs ou Cartouche 1721), das ins Deutsche übersetzt (o. O. 1722. Breslau 1762) und schon von den Zeitgenossen (Braun 1, 60) mit Schillers Räubern in Beziehung gebracht wurde; vgl. Minor, Schiller 1, 313. 570.

2) Freundschaftliche Briefe, worinnen das Leben und die Thaten des berüchtigten Wilderers Matthias Klostermayer, vulgo Bayrischer Hiesel genannt, beschrieben werden von zweyen Freunden. Dillingen 1771. — Ein Volkslied vom bayrischen Hiesel steht bei Schlossar (Deutsche Volkslieder aus Steiermark 1881 S. 229f.). Es beginnt:

„Der bayrische Hiesel ein Wildschütz is gwen;
Er ist ja ganz lusti und führt a frisch Lebn,
Wenn er aussi is ganga ins Schießen aufn Stand,
Hat er ghabt brav Kuraschi, das is ja bekannt.“

Auch über den Schinderhannes waren Volkslieder im Schwange. Köhler (Volkslieder von der Mosel und Saar 1896, No. 338. 339) teilt zwei Fassungen des Liedes mit: vgl. dazu die Anmerkung von John Meier S. 153f. Ein Wechselgesang des Schinderhannes mit seinen Kameraden findet sich bei Schlossar (No. 376).

schreibung hat Heigel gegeben. Ich stelle noch einmal zusammen, was Schiller mit dem Volksbuch gemein hat.

Ruft Karl Moor: „Meine Unschuld! meine Unschuld! Angeschmiedet zu sein an das Laster mit eisernen Banden!“, so wird auch von Hiesel berichtet, dass ihn die Reue beschlichen habe. Beide ziehen sich hierfür den Spott ihrer Kameraden zu, beide erneuern den Schwur der Treue. Beiden steht ein unbedingt ergebener Genosse zur Seite. Diese Züge sind zu typisch, um allein auf Abhängigkeit schliessen zu lassen; auffälliger sind andere Entsprechungen. Im Volksbuch wird ein treuer Genosse Hiesels, der Lissabonner Beck, gefangen; der Hauptmann tobt, überfällt Dorfschaften, befreit den Gefährten und rächt ihn an den 'Bauernschindern und Fürstenschranzen'. Dem entspricht bei Schiller Rollers Befreiung. Die Unterredung Karl Moors mit dem Pater, der dem 'Herzog der Beutelschneider' seine Frevel vorhält und abgefertigt wird, findet ihr Gegenstück in der Rede Hiesels, die er, den Spiess umkehrend, dem Prior, dem 'gleissenden Pharisäer und frommen Tagedieb' hält. Auch das Volkslied vom bayrischen Hiesel zeigt im Aufbau und Ausdruck Ähnlichkeit mit dem Räuberlied. Jubelt Hiesel: 'Es giebt kein schönres Leben, wie ich führ auf der Welt', so singen die Räuber: 'Ein freies Leben führen wir, ein Leben voller Wonne'. Hiesel jauchzt: 'Im Wald drauß ist mei Heimat, im Wald drauß ist's a Leb'n', die Räuber respondieren: 'Der Wald ist unser Nachtquartier'. Das Volkslied schliesst: 'Und kommt die letzte Stunde, und schliess ich d' Aug'n zu' usw., das Räuberlied: 'Und wenn mein Stündlein kommen nun, der Henker soll es holen' usw. Alle diese Züge zusammen machen es sehr wahrscheinlich, dass Schiller die volkstümliche Biographie verwertet hat. Dürfte man jedoch da von einer Anleihe reden, sie wäre später getilgt worden.

Freilich findet sich in den Schauspielen vom Hiesel und Schinderhannes, die uns Kralik und Winter[1]) und Schlossar[2]) zugänglich gemacht haben, keine oder nur geringe Einwirkung Schillers. R. M. Werner hat das Verhältnis der drei Spiele eingehend untersucht[3]); nach seiner Beschreibung ist seine ungedruckte steirische Fassung identisch mit der, die Schlossar später zum Druck brachte.

Im folgenden bediene ich mich der von Werner verwerteten Abkürzungen: H (der bayrische Hiesel bei Kralik und Winter), S (der bayrische Hiesel bei Schlossar), P (Schinderhannes bei Kralik und Winter). Es mögen dann weiter bezeichnet werden Schillers Räuber mit R, das Volksbuch vom Hiesel (1772) mit V_H, das von Pückler (1802, 1804) V_{P_1}, (1835) V_{P_2}, das Oberstdorfer Fastnachtspiel vom Schinderhannes mit O.

Werner kommt zu dem Resultat, dass S neben einigen selbständigen Zügen von H abhängig ist, P und S sich sehr verwandt zeigen, für P fast alle Züge H, einige dem Volksbuch vom Hiesel und Schiller entlehnt sind. Möglicherweise sind in dem oft unklaren S Spuren von R (Hiesel kündigt sich durch einen Schuss, Karl Moor durch drei Schüsse an) vorhanden. Für P macht Werner die interessante Beobachtung, dass ein vorhandenes Schema auf einen anderen Stoff angewendet ist. Es würde sich das Verhältnis darnach so darstellen:

```
V_H)
 |   \
 H    R   V_P1
 | \_
 |   S
 | /
 P
```

1) Deutsche Puppenspiele (1885) S. 195. 243.

2) Deutsche Volksschauspiele (1891) 2, 199; vgl. 392.

3) Anzeiger für deutsches Altertum 13, 80ff. (1887).

Dass P in späterer Zeit kompiliert ist, ergiebt sich auch daraus, dass statt des Bannrichters der Landrichter eingetreten ist. P hat Züge aus R IV, 5 entlehnt. Hier haben wir das Räuberlied, drei Schüsse zur Ankündigung Karl Moors, Selbstanklage Schweizers, dort das Räuberlied. Ankündigung des Hannes durch den Pfiff, Erzählung Strudels von der Ermordung des Juden, zu der V_{P_1} das Vorbild gegeben haben mag. Freilich ist Hannes in P toleranter geworden im Vergleich zum Volksbuch. Weiss dieses von ausgelassenen Streichen und Grausamkeiten gegen die Juden zu berichten, so entgegnet in P Hannes auf den Einwurf: 'Aber Hauptmann bedenk, es war ja nur ein Jude!', mit Empörung: 'Ein Jude sagst du, Elender! Aber gewiss ein besserer Mensch als wie du!'[1]) Vor allem aber ist aus R das Räuberlied in korrumpierter Gestalt entlehnt. Zum Vergleich stelle ich die entsprechenden Verse aus Schillers Räuberlied und die verkürzte Form in P zusammen. Da das Volkslied vom Hiesel an abgelegener Stelle gedruckt ist (1871 im Neuen Pitaval, Neue Serie 6, 372, wo auch die Kriminalgeschichten Hiesels und des Schinderhannes juristisch genau gegeben werden), so möge es hier zunächst folgen:

1. Ich bin der Bairisch Hiesel,
Kei Kugel geht mir ein;
Drum fürcht ich auch kein' Jäger,
Soll's gleich der Teufel sein.

2. Im Wald draußen ist's a Leb'n,
Da schieß ich Reh' und Hirsche
Und Wildschwein auch daneb'n
— — — — — — — — —

3. Was soll ich mich auch fürchten
Mei Kugel trifft ja gut,
Und wenn auch d' Streifen kommen,
Dies sagt mer z'erst mei Hut[2]).

4. Und wenn s' mich auch umringen,
Die dummen Eselsköpf,
Sehn s' mich, den Hund, den Buben,
So laufen s' gleich, die Tröpf!

5. Und thun mich d' Feind verfolgen
Und lassen s' mir kei Ruh',
Krieg' i halt ein'n in d' Klauen,
So muss er's büßen g'nu.

6. Was d' Jäger thut verdrieß'n,
Das g'schieht mit größter Freud';
Nächst haben s' mir beten müss'n
Und machen mir Reu' und Leid.

7. Ein himmellanger Jäger
Hat droht, er häng' mich auf,
Derweil ist's um'kehrt 'gangen,
Wie oft im Lebenslauf.

8. Im Wald sind wir z'samm kommen,
Dies hätt' kei Mensch nicht denkt;
Beim Schopf hab' ich ihn g'nommen,
Und schnell am Baum aufg'hängt.

---

1) In V_{P_2} und daher in O werden die Juden edel dargestellt. In den älteren Puppenspielen werden sie nicht so glimpflich behandelt. In einem: 'Antrascheck und Juratscheck oder die Räuber in Siebenbürgen', das vermutlich auf ein Drama von C. v. Marinelli (1780. Goedeke 5, 316) zurückgeht (Engel, Puppenkomödien 5, 54. 1876), singt der Student:

Die Juden nehmen überhand,
Es kommt ein kalter Winter,
Es freut' mich nur mein Hosenband,
Wir sind all' Adams Kinder.

Keck und lustig ist das Jud- und Pastorspiel, das Hartmann (Volksschauspiele 1880 S. 296) mitteilt, und das so schliesst:

Pastor: Was Teufels ist, das bleibt auch sein,
Das geht nicht mehr zum Himmel ein.
Fahr hin, du jüdisch Schwein!

Jude: 'Und Ihr marschiert nach München hinauf und bezahlt die Bratwürst, die Martin Luther und sein Kättel in der Höll gefressen haben'.

2) Stand hier früher Hund? — Die Volksbücher wissen viel von Hiesels Hund zu berichten.

9. Ich bin der Fürst der Wälder,
Und keiner ist mir gleich;
So weit der Himmel blau ist,
So weit geht auch mei' Reich.

10. Das Wild auf weiter Erde
Ist freies Eigentum,
Drum laß ich mich nicht hindern,
Denn wer's nicht schießt, wär dumm.

11. Es giebt kei' schönres Leb'n,
Wie ich führ' auf der Welt;
Die Bauern geb'n mir z'essen
Und, wenn ich's brauch', noch Geld.

12. Drum thu' ich d' Felder schützen
Mit meinen tapfern Leut',
Und wo ich auch nur hinkomm',
O Gott, da ist's a Freud.

13. Und kommt die letzte Stunde
Und schliess ich d' Aug'n zu,
Soldat'n, Scherg'n und Jäger,
Erst dann habt ihr a Ruh.

14. Da wird sich's Wild vermehren
Und springen kreuz wohl auf,
Und d' Bauern werd'n oft rufen:
„Geh, Hies'l, steh' noch auf!"

R.

1. Stehlen, morden, huren, balgen
Heisst bei uns nur die Zeit zerstreun.
Morgen hangen wir am Galgen,
Drum lasst uns heute lustig sein.

2. Ein freies Leben führen wir,
Ein Leben voller Wonne.
Der Wald ist unser Nachtquartier,
Bei Sturm und Wind hantieren wir,
Der Mond ist unsre Sonne,
Merkurius ist unser Mann,
Der's Praktizieren trefflich kann.

3. Heut laden wir bei Pfaffen uns ein,
Beim masten Pächter morgen;
Was drüber ist, das lassen wir fein
Den lieben Herrgott sorgen.

4. Und haben wir am Traubensaft
Die Gurgel ausgebadet,
So machen wir uns Mut und Kraft
Und mit dem Schwarzen Brüderschaft,
Der in der Hölle bratet.

5—7.

P.

Ein freies Leben führen wir,
Ein Leben voller Wonne,
Bei Nacht und Sturm marschieren wir,
Der Mond ist unsre Sonne.
(Tanz.)

Einst kehren wir bei Pfaffen ein,
Bei reichen Bauersleuten,
Da trinken wir brav Bier und Wein,
Was übrig ist, das lassen wir fein
Bis auf den andern Morgen.
(Tanz.)

Und haben wir mit Rebensaft
Die Gurgel ausgewaschen,
Da trinken wir mit Mut und Kraft
Selbst mit dem Bösen Brüderschaft,
Der in der Hölle thronet.
(Tanz.)[1])

Vielleicht würde uns das Verwandtschaftsverhältnis der einzelnen Fassungen der Hiesel- und Hannesdramen noch klarer entgegentreten, wenn uns die ältesten Stücke zugänglich wären: ein vieraktiges Schauspiel des Schauspielerprincipals Christian Roßbach: 'Der bayrische Hiesel oder die bestraffte Wildschützenbanda, mit Kasperl, einem flüchtigen Deserteur, gezwungenen Wildschützen und beängstigten Gefängniswärther' (1783. Goedeke 5, 326) und J. Lechners im Salzburger Museum vorhandene, gegenwärtig aber dort nicht auffindbare Handschrift 'Die Räuber am Rhein oder der sogenannte Schinderhannes' (1803. Werner, Der Laufner Don Juan 1891 S. 55). Durch Friedrich Kaisers Bearbeitung kam der 'bairische Hiesel' auch auf grössere Bühnen; sowohl der Hiesel als Schinderhannes finden noch heute

---

1) Über die mannigfachen Variationen des Räuberliedes denke ich an anderer Stelle zu handeln.

als Kolportageromane in der Ausgabe von Werner Grosse (Berlin) reichen Absatz beim Volk.[1]) Von den zahlreichen Aufführungen dieser Stücke stellen wir einige Zeugnisse zusammen. Nach Weinhold (Weihnachtspiele S. 374) ward das Hieselspiel um 1852 auf dem Krappfelde in Kärnten gespielt. Von einer Aufführung des Hiesels auf dem Dorftheater zu Halsbach und 1872 zu Erl in Tirol berichtet Hartmann (1880 S. 176. 403. 38). In den Beiträgen zur Kenntnis des Puppentheaters von Arnold Mayer (Euphorion 7, 139) finden sich Hiesel- und Hannesspiele häufig. So spielte Rudolf Storch 1893 den 'Schinderhannes oder die Räuber im Böhmerwald', Moriz Wieland 1891 'die vier Wildschützen aus Bayern', Albin K. (1885—87) den 'bayrischen Hiesel', 'Schinderhannes', die 'Räuber', Franz Konicella 1897 die 'Räuber', den 'bayrischen Hiesel'.[2]) Eine der letzten Aufführungen vom Schinderhannes ist die in Oberstdorf zur Fastnacht 1900. Dies Stück ist zusammengeschrieben aus einem Volksbuch vom Schinderhannes (Lebensbeschreibung des Räuberhauptmanns Schinderhannes und einiger seiner Spiessgesellen, Reutlingen 1835 in der Ensslinschen Buchhandlung) und aus Schillers 'Räubern'.

Dem rein erzählenden Teil des Volksbuches fügen sich nämlich an 'Unterschiedliche Anekdoten zur Lebensgeschichte des Schinderhannes' in dramatischer Form. Dieser Teil zerfällt in zwanzig Abschnitte, von denen die drei letzten wieder in Prosa sind; die dramatischen Scenen sind unter einander durch Prosaerzählung verknüpft. Der 1. Abschnitt beginnt mit einem Monolog des Schinderhannes: 'O du gute, liebe

1) Hrn. Prof. J. Bolte verdanke ich die Mitteilung zweier gedruckter Puppenkomödien: 'Der bairische Hiesel oder die Wilddiebe', Schauspiel mit Gesang in 4 Akten, bearbeitet von E. Lüdicke (Berlin, Selbstverlag o. J.) und: 'Der bayrische Hiesel', ein Schauspiel in 3 Akten für Kindertheater bearbeitet (Neu-Ruppin, Gustav Kühn o. J.). — Erst nach der Ausarbeitung wird mir der 3. Teil von Ammanns Volksschauspielen aus dem Böhmerwalde (1900) zugänglich, wo sich S. 1 und 27 ein 'bairischer Hiesel' und ein 'Schinderhannes' abgedruckt findet. Der Hiesel ist wesentlich klarer als die übrigen bekannten Fassungen. Überall zeigt sich die Absicht, besser zu motivieren (Hiesel hat die Gewehre der Schlafenden versteckt; Sattler ist vom Obervogt in Defferdingen wegen Falschspiels mit Prügel bestraft, dafür schwört Hiesel Rache) und zu moralisieren (Bemerkungen des Stadtrichters zu jedem Verbrechen: Hiesels letzte Mahnworte an Eltern, Kinder und Dienstboten). Bei der Gerichtsscene wird jeder Verbrecher zu einem Typus herausgearbeitet. Das Stück ist wohl eine späte Fassung. Der 'Schinderhannes', der hier 'Johann Bünkler' heisst, verrät den Einfluss der Litteratur: die Julie ist dem 'Rinaldo Rinaldini' von Vulpius entlehnt, ein Lied (Geliebter, wo zaudert dein irrender Fuss) aus Tiecks 'Magelone'. Strophen des Räuberliedes von Schiller fehlen hier so wenig wie im ersten Stück. Die im Oberstdorfer Fastnachtspiel benutzte Quelle (Lebensbeschreibung des Schinderhannes, Reutlingen 1835) berührt sich in zwei Abenteuern mit dieser Fassung (eine Gräfin wird gegen ihren Gemahl geschützt, vgl. Abschnitt 3, und Hiesel begleitet unerkannt ein furchtsames Mädchen durch den Wald, vgl. Abschnitt 4). Die Sprache ist geschraubt ('Tiger und Leoparden sollen das Handwerk von mir lernen'; 'die ganze Welt mit Zähnen zerknirschen'), wirkt manchmal dadurch lächerlich ('wenngleich die Welt sollte aus ihren Hosen springen'). Aus allem möchte ich schliessen, dass hier eine Bearbeitung für eine städtische Bühne vorliegt, die, mit Vor- und Nachspruch versehen, einfach für die Volksbühne übernommen wurde. Dafür scheint ein Passus im Nachwort zu sprechen: 'Nun, bitte ich, wenn wir sollten viele Fehler gemacht haben, es nicht übel zu nehmen, denn wir sind ja nicht studiert, wir haben es nur von die Bücher herausdiktiert und haben es fertig gemacht'. — Ammann berichtet, dass der Hiesel in Andreasberg, 1890 in Schillerberg bei Böhmischröhren, 1888 in Tweres, der Schinderhannes in Ochsbrunn, Honetschlag, Hödelwald, Neudörfel aufgeführt wurden. Alle diese Orte liegen in Böhmen.

2) [Ein im Ferdinandeum (590, 5) als Text einer Innsbrucker Aufführung bezeichneter Druck ist nur das titellose Volksbuch vom Schinderhannes.]

Sonne, schon stehest du am Himmel, leuchtest und wärmst den Guten wie den Bösen; o könnte ich auch so gut zu dir hinsehen, wie du auch mich her siehest! Wann wirst du mir wohl zum letztenmal scheinen? Schon sehe ich im Geiste jenen schrecklichen Tag, wo sich Menschen zu Tausenden zu jenem Blutgerüste dringen (sic), wo ich bluten werde.' Dieser Monolog eröffnet auch O. Die melancholische Stimmung des Hauptmanns, die sich weiter zeigt in den Fragen: 'Was ist unser Leben, und wie werden wir endigen?' 'Sind wir Herr über unser Leben, giebt's nicht dort ein Gericht?', werden abgebrochen durch den Kampf mit den Bauern. Es folgt die Belohnung eines Tapferen sowie die Freilassung und Beschenkung eines Armen, der von seiner Herrschaft gepeinigt ausgezogen ist, um Hannes zu fangen. Diese Situation erinnert an den Hanswurst im Puppenspiel, der dort mit einem Vogelbauer ausgezogen ist, um Hiesel zu fangen. Bis hierher ist die Scene auch in O herübergenommen. Der Schwur: 'Rache dem Adel, Rache den Reichen, Rache den Klöstern und Schonung des armen Wanderers, Schonung der Tugend, Schonung der Armut' ist für O an späterer Stelle entlehnt. Der Abschnitt bringt noch die Bestrafung eines Meuchelmörders, der sich der Bande anschliessen will.

Für die weiteren Abschnitte folge eine kurze Inhaltsangabe, bei der ich jedesmal bemerke, wenn eine Benutzung in O vorliegt. Abschnitt 2. Grossmut gegen zwei gefangene Juden; auch in O. — 3. Schinderhannes beschirmt unerkannt arme Leute gegen die Räubereien einiger Genossen, tötet einen, bittet vor den Brüdern um das Leben der andern; abgekürzt in O. Rache an einem Baron, der seine Gemahlin misshandelt. — 4. Schinderhannes begleitet ein Mädchen, das sich vor den Räubern fürchtet, giebt sich zu erkennen. Wie in O der alte Streich mit dem Pfarrer, der dem verstellten Krüppel Hannes die Krücke vom Baum holt und sein Pferd einbüsst. — 5. Bestrafung zweier räuberischer Genossen. — 6. Überrumpelung der Soldaten im Wirtshaus zu Spielberg. — 7. Gewissensbisse des Hauptmanns. Donoro muntert ihn auf, er könne in den Krieg ziehen. ('Dein schrecklicher Name beim Angriff der Deinigen genannt, wird eine Donnerstimme für die Feinde seyn, wird sie in Unordnung bringen und dir die Siegespalme erringen.') — 8. Hannes will seine Leute ihres Schwurs entbinden, sie bleiben ihm treu; in O. — 9. Begegnung mit einem Waldbruder. — 10. Räuber setzen über den Rhein; Austeilen der Pässe; in O. — 11. Scherz mit dem Zöllner. — 12. Marschbefehle. — 13. Laden einen betrunkenen Bauern auf, geben ihn im Wirtshaus für einen Prinzen aus, prellen einen Juwelier und einen Goldarbeiter[1]): in O. — 14. Hannes begiebt sich unerkannt zu einem Neugeworbenen, findet ihn tapfer, belohnt ihn: in O. Befehl ein Kloster zu brandschatzen.[2]) — 15. Hannes giebt sich als Junge des

1) Ein ähnlicher Betrug eines Juweliers kommt auch in dem Puppenspiel: 'Antrascheck und Juratscheck' (Engel 5, 73) vor. [Der Streich wird schon in dem spanischen Schelmenroman des Mateo Aleman (Guzman de Alfarache 1, cap. 58. 1599. Deutsch von Aeg. Albertinus 1615 S. 482) erzählt, ist dann von Bidermann in seiner lateinischen Utopia (1640 S. 270. Hörl, Bacchusia 1677 S. 271) auf einen Hochstapler Cosmus, der einen Bauern Mopsus als Bischof verkleidet, übertragen und von dem Arnstädter Rektor Andreas Stechan zwischen 1633 und 1671 zu einer dreiaktigen deutschen Schulkomödie vom falschen Barbarossa von Kyburg (Bolte, Die Singspiele der englischen Komödianten 1893, S. 24) benutzt worden.]

2) In V_{H_2} Schinderhannes .... Und du, Donoro, besuche das Kloster links und fordere. Donoro: Es sind Kapuziner? So warte, bis Lucian kommt, und lasse einen Ochsen zerhauen und schicke ihn den armen Mönchen." Dieser Befehl hat nur im Munde des Hauptmanns Sinn, zeigt also, dass dieser dramatische Teil von V_{H_2} bereits verderbt ist. Die Auffassung der Kapuziner ist charakteristisch.

Försters aus, spielt Chasseurs einen Streich. — 16. Hannes bestraft durch Betrug einen geizigen Zöllner. — 17. Hannes vereinigt sich mit einem anderen Räuberhauptmann. — In den drei ausgehenden Prosaabschnitten werden die letzten Schicksale des Räubers berichtet.

Den zweiten Bestandteil von O bilden Schillers 'Räuber', von denen nur die Räuberscenen, diese zum grössten Teil wörtlich entlehnt sind. Es gingen über Partien aus IV, 5. II, 1. II, 3; aus III, 2 eine kurze Stelle. Die Bestandteile aus dem Volksbuch und Schiller sind notdürftig miteinander verbunden.

Die übrigen Teile sollen dem Ganzen den Fastnachtcharakter verleihen. Der Scherz mit dem trunkenen Bauern fand sich schon im Volksbuch; hinzugefügt sind lustige Reden und Vermutungen der Bauern über den 'kinesischen Prinz' und Schinderhannes, dessen Signalement also gegeben wird: „Grösse: 6 kinesische Schuh. Gelben Bart. Gespaltene Nase. Gelbe Augen. Grosse blaue Zähne. Hohe übersetzte Brust. An jeder Hand sieben Finger. Die Füsse stehen so, dass die Zehen immer voraussehen. Besondere Kennzeichen keine.“ Einem betrügerischen Wirt gilt der lustige Trostbrief vom Hannes: „Sie, Herr Wirt, können sich mit dem trösten, dass Sie doch nicht mehr als die Hälfte verlieren, denn Sie haben auf den Prinzen hin immer mit doppelter Kreide geschrieben.“ Typisch ist das Urteil über Schinderhannes und die Seinen: „ . . . Dem Hauptmann dieser Räuberbande spricht unser Gesetz folgende Strafen: Erstens soll er, so lange als er lebt, des Nachts keine Sonne mehr sehen. Zweitens soll er auch am Tage keine Sterne mehr erblicken. Drittens bei diesen Qualen muss er sein Leben so lange zubringen, bis er aus Altersschwäche dem Tode nicht mehr entgehen kann. Hiermit breche ich ihm auf diesen Tod den Stab. Die anderen Räuber verdammt unser Februar-Gesetz, den einen früher, den anderen später, in das grausame Joch des notigen Ehestandes, wo sie denn ihre noch übrigen Lebenstage unter beständiger Pantoffelherrschaft zubringen müssen. Sollten aber einige die Strafe nicht anerkennen wollen, so können sie sich an das heiratslustige Mädchen-Appellationsgericht wenden, von welchem sie dann gewiss die härteste Strafe zu erwarten haben.“

Alle diese Fastnachtscherze sind dem Ganzen nur angeklebt. Der zu Anfang melancholische, sentimentale Schinderhannes verrät so sehr seine Herkunft, dass man nicht von einem Verfasser, sondern nur von einem Ausschreiber reden darf. Indes, wie gut oder schlecht auch immer, das Stück wirkte, die Zuschauer waren begeistert; man hatte zu schauen und zu hören, es wurde viel geschossen — das genügte. Dass aber im Schinderhannes öfter Schillers Karl Moor zu ihnen sprach, war sicher den wenigsten Zuhörern bekannt.

Berlin. Fritz Behrend.

Das Margareten-Fest in Schmiedeberg, Provinz Sachsen.

Am 14. Juli 1901 wurde in dem Badestädtchen Schmiedeberg ein historisches Volksfest gefeiert, das mich in hohem Grade gefesselt hat. Es liefert den Beweis, dass die althergebrachten Volksfeste noch immer vielen Anklang im Volke finden und noch lange nicht veraltet sind.

Nach einer fast zweistündigen Fahrt durch einen Teil der Dübener Heide, welche manchen landschaftlichen Reiz bietet und vor Zeiten den Hauptdurchgangsverkehr in Kriegs- und Friedenszeiten (Luther, Gustav Adolf, Napoleon) zwischen Leipzig und Wittenberg vermittelte, langte ich vor den Thoren des sauberen Städtchens Schmiedeberg an, von dessen Kirchturm herab festliche Wimpel und Flaggen grüssten.

Schmiedeberg ist durch seine Moorbäder zu einem belebten Badeorte geworden. Ein altes Stadtthor und ein Rathaus in altertümlichem Baustile geben dem Städtchen einen gewissen patriarchalischen Anstrich. Heute war es sehr lebhaft auf den sauberen Strassen und Gassen der Stadt. Die Häuser waren mit Guirlanden und Kränzen festlich geschmückt, von den Dächern herab wehten Flaggen und Wimpel, in den Strassen aber bewegte sich eine fröhlich gestimmte Volksmenge: viele Landleute aus der Umgebung, Badegäste in lichten Sommergewändern, Fremde und Einheimische. Die festliche Stimmung galt dem Margareten-Fest oder, wie es der Volksmund kurz bezeichnet, der 'Margarete'. Im Gasthause, in welchem ich abstieg, erfuhr ich von einem wohlerfahrenen Vater der Stadt den Grund und Ursprung des weit und breit in der Umgegend berühmten Festes.

Zu den Zeiten des Hussitenkrieges war es Kurfürst Friedrich II., der Sanftmütige, von Sachsen (1428—1464), der dem Lande ein Wohlthäter wurde und sich der Not der Landleute annahm. Wiederholt hatte er auch die Leiden des Städtchens Schmiedeberg zu lindern gesucht. Aus Dankbarkeit beschloss der Rat der Stadt, dem Kurfürsten und seiner Gemahlin Margarete einen festlichen Empfang zu bereiten. So geschah es auch. Auf dem Marktplatze versammelten sich der Rat der Stadt, die Vertreter der Kirche und Schule, die Schuljugend, Bürger und Bürgerstöchter, Vereine und Gewerke und zogen in geordnetem Zuge von da aus dem ankommenden Fürstenpaare entgegen. Vor dem Leipziger Thore fand die feierliche Begrüssung statt, eine Bürgertochter im weissen Kleide überreichte dem Kurfürsten nach einer Ansprache den Ehrentrunk in einem Pokale, den ihr der hohe Herr mit Gold gefüllt wieder zurückgab. Auf Grund dieser Thatsachen wird das Margareten-Fest gefeiert. Seine Aufgabe besteht in der Nachbildung des festlichen Zuges. Als dieser einmal drohte in Vergessenheit zu geraten, da bildete sich der sogen. Margareten-Verein, der sich zur Aufgabe machte, das Andenken an den Fürstenbesuch lebendig zu erhalten und in gewissen Zeiträumen den historischen Festzug wieder aufleben zu lassen.

Ich sollte nicht lange warten, von fern vernahm ich Musikklänge und Paukenschall, der Festzug nahte sich dem Marktplatze. Vorher waren Ratsherren und Geistliche in getreuem historischem Kostüm dem kurfürstlichen Paare bis zum Kurhause entgegen gegangen, wo die Begrüssung der hohen Gäste stattfand und der Ehrentrunk überreicht wurde. Von hier aus setzte sich der vollständige Festzug durch die Stadt in Bewegung. Die Spitze bildeten ein Herold und Geharnischte zu Ross, diesen folgten die Fanfarenbläser, der Bürgermeister, Räte, Geistlichkeit und die Gewerke. Hierbei zeichneten sich besonders die Zimmerleute durch ein Banner aus Hobelspänen und die Schuhmacher durch einen Riesenstiefel aus. Ihnen folgten Ehrendamen, Edle zu Fuss und zu Pferde, endlich ein prächtiger Wagen, worin Kurfürstin Margarete mit strahlendem Diadem sass, sich nach allen Seiten hin verneigend. In ihrer Begleitung befanden sich zwei Hofdamen. Der nächste Wagen führte den Kurfürsten, umgeben von Rittern, Pagen und Dienern. In sinniger Weise hatte man dem historischen Teile des Zuges noch Gruppen aus der Gegenwart angefügt: Vertreter der Landwirtschaft, der Schiffahrt, des Handels, der Gewerbe, der Kolonien. Auf einem Erntewagen sassen in Volkstracht Schnitter und Schnitterinnen mit Erntekranz und blinkenden Sensen, ein Segelboot mit rudernden Schiffern kennzeichnete die Schiffahrt, ein Hermes mit Stab und Hutflügeln den Handel, ein dicker Gambrinus auf bauchigem Fass das Brauergewerbe, einige Mohren gross und klein sollten an Deutschlands Kolonieen erinnern. Auch für den Humor hatte man unter Zuhilfenahme neuzeitlicher Ereignisse gesorgt. Da sah man, von allgemeinem Gelächter begleitet, die Kaiserin von China einher-

fahren, unter gelbseidenem Thronhimmel, begleitet von bezopften Mandarinen. Vergnügt lächelnd begrüsste sie die belustigten Zuschauer. Dann ritten vier wackere Burenkämpfer in getreuem Kostüm einher, welche zwei rotröckige Engländer vor sich hertrieben, während burische Artillerie den langen Tom auffahren liess. Ob die Kostüme der dazwischen trabenden drolligen Musikkapelle historisch treu waren, vermag ich nicht zu beurteilen. Mir schien so, als ob sie die Vertreter der edlen Musika aus allen Jahrhunderten zusammengesucht hätten.

Vor dem Festplatze löste sich der Zug auf. Der Hofstaat begab sich in das eigens dazu erbaute Zelt und erquickte sich an Speise und Trank, die übrigen zerstreuten sich und nahmen an dem buntbewegtem Leben teil. Da gab es Würfelbuden, Karoussels, Restaurationszelte usw., die Angehörigen aller Stände, Bürger und Bauern, Gelehrte und Ungelehrte, Alte und Kinder bewegten sich unter Konzertmusik in fröhlicher Lust bunt durcheinander, und kein Misston störte die volkstümliche Feier. So kam der Abend heran, und ich musste an den Aufbruch denken. Es drängte mich, dem Bürgermeister der Stadt Schmiedeberg, einem warmen Verehrer von Volksfesten und rührigen Freunde der Wohlfahrtspflege, meine Freude und Anerkennung über das prächtige Volksfest auszusprechen, und dann gings wieder rückwärts gewandt durch die Dübener Heide beim Sinken der Abendschatten der Heimat zu.

Rotta bei Kemberg, Prov. Sachsen. Rudolf Reichhardt.

Adventsmütterchen und Adventsweiblein.

Vier Wochen vor Weihnachten beginnt im westpreussischen Elbing das Umherwandern der 'Adventsmütterchen'. Aus jedem Hospital oder Armenhaus gehen zwei Bewohnerinnen aus, um allerlei Gaben zu erbitten und zugleich die Weihnachtswünsche der Kinder in Empfang zu nehmen. Sie lassen selten ein Haus unberücksichtigt, sondern gehen, wie ein Berichterstatter, Hr. Propst a. D. Preuschoff in Frauenburg, schreibt, Trepp' auf, Trepp' ab. Über ihre gewöhnliche Kleidung haben sie ein grosses weisses Tuch, wohl fast immer ein Bettlaken gehängt, entweder dreieckig oder in jener Art geordnet, die unser Bild zeigt. Ein grosser schwarzer Strohhut, auf den Hinterkopf geschoben, rahmt das Gesicht ein. Ein geräumiger Korb, auf dem Rücken befestigt, oder ein sogen. Armkorb, sowie die für Geldspenden bestimmte (verschlossene) Büchse sind unerlässlich. Ob die Adventsmütterchen einen besonderen Spruch, ein Lied oder dergl. hersagen, konnte ich nicht in Erfahrung bringen, so viele Zuschriften mir auch liebenswürdigerweise zukamen. Bis vor 20—30 Jahren ist die Rolle eines 'Vorläufers des Weihnachtsmannes' (wie sich ein anderer Berichterstatter ausdrückt) eng verbunden mit dem Einsammeln der Gaben gewesen; jetzt ist dies nicht mehr der Fall, d. h. nicht mehr allgemein. Die Adventsmütterchen hatten zunächst nach dem Betragen der Kinder zu fragen und versprachen dann, die Wünsche dem 'Weihnachtsmann' zu überbringen. Doch auch nach dieser Richtung hin liegen mir verschiedene Angaben vor. Frl. Therese Harder in Hohenhaff bei Reimannsfelde, Westpreussen, schreibt: man habe in Elbing allgemein vom 'Engel' gesprochen, dem die Adventsmütterchen die Wünsche der Kinder zu überbringen hatten.[1]) Dass sich die

1) Sicherlich interessiert auch eine anderweitige Mitteilung von Frl. Harder: „In den kleinen Städten des Ermlandes und natürlich auch in meiner Vaterstadt Frauenburg wurden die Kinderherzen erfreut (oder auch betrübt, je nachdem ihr kleines Gewissen sich von Unarten frei oder belastet fühlte), wenn am neunten Tage vor Weihnachten in den

Bittenden nahen, hört man an dem 'Klingeln' einer kleinen Glocke, die sie mit sich tragen. Hr. L. Basilius in Elbing, der die Adventsmütterchen so trefflich im Bilde



Abendstunden der Hirt blasend durch die Strassen zog. Es war dieses der von der Stadt besoldete Gemeindehirt (denn damals gab es noch Gemeindewiesen, und der Hirt zog im Sommer jeden Morgen früh mit den sämtlichen Kühen der Einwohner, die aus allen Strassen ihm dann zugetrieben wurden, auf die Weide hinaus und musste sie dort hüten; am Abend kehrten sie wieder zurück), der sich dafür ein Trinkgeld in den Häusern einsammelte. Ich kann mich noch so lebhaft erinnern, wie mich doch meistens gruselte, wenn wir Kinder bei dem Dämmerlicht einer Talgkerze, die Schularbeiten machend, um den Tisch sassen und die meistens recht unmelodischen Töne der Hirtenschalmei einem von uns dann den Ausruf entlockten: 'Hört! der heilige Christ bläst!' Dies Vergnügen wiederholte sich dann noch am Heiligen Abend. Unser Hirt besass eine richtige, aus Baumrinde gewickelte, lange Schalmei; aber leider verstand er nicht sie zu blasen, er tutete nur darauf." — Dieser Gebrauch erinnert u. a. an die Erscheinung der Weihnachtsboten in Neapel. Am ersten Adventsonntag steigen von den Hügeln und Bergen Campaniens die in Fell und Leinwand gekleideten Schalmeibläser, die zampognari: gebräunte Gestalten mit schwarzem Haar, das selten bedeckt wird, wenn nicht ein grober Filzhut mühelos zu haben ist. Gewöhnlich gehen ein Alter und ein Junger zusammen. Sie haben überall Zutritt, kommen in die Höfe der Paläste, in die Läden, in die Häuser. Vor dem Madonnenbild, das sich überall findet, spielen sie mit Dudelsack und Schalmei kindliche Weisen, abgerissene Melodien uralter Lieder oder Tänze, nur durch Überlieferung (ohne Aufzeichnung) erhalten. „Die Schalmei der Weihnachtsboten ist das Signal für alle, die für Weihnachten zu rüsten haben, und das sind ihrer viele: denn wer es irgend vermag, der bringt einen presepio (Krippe) fertig." (Walter Trede, Natale a Napoli, Hamburg. Vereinsbl. 30. Dez. 1898.)

festgehalten hat, gestattete ohne weiteres ihre Vervielfältigung hier. Meine Umfrage, ob die genannte Sitte anderswo bekannt sei, ist mit einer einzigen Ausnahme dahin beantwortet worden, dass man nie von Adventsmütterchen gehört habe.

Dagegen schreibt mir Hr. Johann Nepomuk Eser, Landwirt in Buchloe, Allgäu über 'Adventweiblein': „Es ist hier in fast ganz bayr. Oberschwaben, auch im angrenzenden württembergischen Schwaben, etwa vom Bodensee bis hinunter zur Donau, in den Thälern der Wertach, Mendel, Griez, Iller (Mittelschwaben) Brauch, dass arme Weiblein, auch Kinder von der heiligen Nacht von Weihnachten an bis nach Neujahr drei König immer abends vor der Christmett in den Dörfern (Flecken) von Haus zu Haus wandern und ein Weihnachtslied singen, auch Vaterunser beten. Einige Liedertexte (ähnlich) habe ich schon in des Knaben Wunderhorn gefunden; oft das bekannte Lied: 'Es kam die gnadenvolle Nacht.' Sie erhalten ein Stück weisses Brot, Birnzelten (Birnbrot), auch Geld. Leider ist die schöne Sitte fast wie verschwunden, welche einen an die Jugendzeit erinnert. Im Illerthale um Memmingen, Illertissen, Ottobeuern sollen sie früher schon im Advent umhergewandert sein."

Oschekau bei Gilgenburg. Elisabeth Lemke.

Schlesische Erntegebräuche.

Die Erntearbeit beginnt mit dem ersten Schnitt, seit alters gern um den Jakobitag (25. Juli). Bevor der Landmann mit seinen Leuten hinauszieht, wohnt er in katholischen Gegenden einer heiligen Messe bei, um günstige Witterung für die kommende Zeit zu erflehen. Mit dem Spruche: Gôt verleih Glëck! wird die Sense angesetzt. Das Nämliche rufen die Vorübergehenden den Schnittern als Gruss zu. Ist das Wetter schön und im Getreide nicht zu viel Gras, so wird das Gemähte sofort geseilt, andernfalls in Puppen gestellt, indem über mehrere mit den Ähren aufrecht zusammengestellte Garben eine als Haube aufgestülpt wird. Ein Haufe von 15 Garben heisst eine Mandel, von 16 eine Feldmandel; mehrere Garben zusammengestellt bilden eine Puppe. In der Sprottauer Gegend bindet sich mancher die erste 'Hamfel' (Handvoll) geschnittener Halme stillschweigend um den Leib, um während der Ernte von Rückenschmerzen befreit zu bleiben. Auf die erste Garbe setzt sich die Binderin, dann körnert das Getreide gut, oder sie legt auf die Garbe für den Vormähder oder 'Jâner' einen Blumenstrauss, eine Semmel und eine Flasche Branntwein (im Hainauschen), oder jede (hinter je einem Mähder stehende) Abrafferin bindet ihrem 'Mahder' ein Riechel aus künstlichen, mit Goldflittern verzierten Blumen und ein rotseidenes Tuch an den Hut oder ein seidenes Band um den Arm; Erinnerungen an eine alte Opferfeier. Beim Weizenhauen müssen die Leute, heisst es in Waltersdorf bei Sprottau, 'Hêfeklössel' bekommen, dann schüttet der Weizen gut.

Kommt während des Schnittes der Besitzer oder eins der Seinigen oder ein Fremder auf das Feld, so wird er 'gebunden': eines der auf dem Felde beschäftigten Mädchen dreht rasch eine Handvoll langhalmiger Ähren aus dem Gelege, dem daliegenden Korn oder Weizen, zu einem Strähn oder nimmt eine Schnur und bindet jenem damit den Arm. Beim Binden spricht man gewöhnlich: „Sie werden mirs nicht fer ungutt nehmen, Sie zu binden.

Wir binden Grafen und Fürsten,
Wir trinken, wenn wir dürsten,
Es mag sein Bier oder Wein,
Soll Ihre Gesundheit mit eingeschlossen sein."

Um Sprottau leitet man das Binden ein: „Mit Erlaubnis will ich mir das Recht nehmen, Sie zu binden. Wir binden usw.“

In Tepliwoda, Kr. Münsterberg:

Heute îs a schinner Tâg,
Dåss ma da Herrn (doas Freilein) binda mâg.
Wir binda Groawa und Färschta,
Die Schnitter därschta.
Es soll sein Bier oder Wein,
Ihre Gesundhêt sôl ô dabei sein.

Man hört auch, so um Frankenstein:

Es kommt ein schöner Herr gegangen,
Wir wolln ihn nehmen bei der Hand gefangen,
Wir wolln ihn binden fest,
Damit er sich aufführen möcht' aufs best'.

Um Breslau und Falkenberg spricht man ohne Umschweife:

„Ich binde Sie zur Ihr' (Ehre),
Bitt' um eine Kanne Bier;
Wär's eine Kanne Wein,
Sollt' Ihre Ihr' noch grösser sein.“

In Mittelschlesien heisst es auch kurz:

„Ich binde Sie mit einem Band,
Dass Sie greifen aus Ihrer Tasche in meine Hand.“

Der Gebundene muss sich überall mit einem Trinkgelde lösen. Dieser Gebrauch, sowie der oben aus der Sprottauer Gegend erwähnte, dass sich der Schnitter stillschweigend (drei) Halme um den Leib binde, um nicht Kreuzschmerzen zu bekommen, erinnert an die erstgeschnittenen Ähren, die in ganz Deutschland der Erntegottheit geweiht waren. Wer sich mit diesen Opferhalmen umwand oder damit umwunden wurde, wird ihrer zauberkräftigen Wirkungen teilhaftig; vgl. Ulrich Jahn, Opfergebräuche S. 161. Gehen beim Binden die Garben der Gelege gerade auf, so wird in der Familie bald eine Hochzeit sein; auch: dann ist die kommende Ernte ebenso wie die heurige. Bleiben zwei 'Glegen' übrig, ist die Ernte besser; bleibt eine, schlechter (Nieder-Schlesien).

Spuren des alten Dankopfers beim Schluss der Ernte haben sich gleichfalls erhalten. Bis vor kurzem liess man um Landeshut (Eventhal), im Zobtener Halt, um Leobschütz die letzten Getreidehalme (a poar Rihrla, Röhrlein) auf dem Felde stehen, damit die nächste Ernte nicht missrate. (Ähnlich verfährt man bei der Obsternte.) In Langenau bei Katscher liessen die Mähder sieben Ähren stehen, die nach Abschluss der ganzen Erntearbeit mit den Wurzeln aus dem Erdreich ausgehoben wurden und den Kern des Erntekranzes bildeten.

Wenn die letzten Halme auf einem Gewende fallen, versammeln sich die Arbeiter, um (allgemein) den Wolf zu fangen, den Kater zu haschen (im Kreise Freystadt), gewöhnlich aber, um denjenigen, dem der letzte Schnitt zufällt, zu necken. Man nennt ihn, je nach der Getreideart, Kornzâl (Kurnzoal, Kurnzoidl) oder Kornsack, Wässzoal, Garschtzoal, Hoaberzoal, oder sagt von ihm: a hôt a Zoal (Zoidl), d. h. den Schwanz des im Getreide hausenden Kornwolfs, Weizenwolfs usw. Am Zobten ruft man ihm zu: Du hosts Òrtding (s. v. a. Zagel, Zâl)! und hänselt ihn so lange, bis er eine Kleinigkeit zum Vertrinken giebt. Auch das Gelage, das der Besitzer veranstaltet, wenn das Korn oder der Weizen 'drinne' d. i. in der Scheune, ist, führt denselben Namen: Kornzal, Weizenzal usw. In anderen Gegenden tritt an Stelle des Roggenwolfs der Hund auf, und der letzte beim Mähen heisst von Jauer, Striegau, Bolkenhain der Wässbeller (Weizenhund) oder Schuta-(Schoten-)mops; in der Leobschützer Gegend ganz allgemein Kurnmoatz, Wäzmoatz.

Bei Neumarkt hat er den Namen Pûz, vielleicht gleich Zâl = Sack = Ortding i. S. v. penis, da im Schlesischen das Pûzel feminale bedeutet, vgl. nd. puse, um Breslau und Öls Klätzel, lediglich Spottname, der einen einfältigen, unansehnlichen Menschen, Klotz bezeichnet, wie Matz. Die Erinnerung an den Roggenhund, der mit dem Roggenwolf in engster Beziehung stehend gedacht wird, bewahrt in der Grafschaft Glatz und um Strehlen der grosse Rechen, mit dem nach dem Wegfahren der Garben die liegengebliebenen Ähren, die 'Nachreche' zusammengerecht werden; er heisst der 'faule Hund'.

Wer in Grünberg, namentlich beim Kornabschneiden, zuletzt fertig ist, heisst Kater; er hat den Kater gefangen. Er wird bei der Dominialernte mit Roggenhalmen und grünen Reisern umbunden und ausgeputzt und mit einem langen, geflochtenen Schwanze versehen. Sämtliche Erntearbeiter halten hinter ihm ihren Einzug vom Felde auf den herrschaftlichen Hof. Oft wird ihm zur Gesellschaft eine Kitsche (Katze) beigegeben, die ebenso ausgeschmückt ist. Beide werden immer durch männliche Personen dargestellt. Ihre Hauptaufgabe ist, den in Weg und Sicht Kommenden, namentlich Kindern, nachzulaufen (wie in Katscher der Kornwolf die ins Getreide laufenden Kindern jagt) und sie mit einer grossen Rute zu hauen und einzuschüchtern. Dieses Vergnügen ist eine Art Vor-Gutebier. (Engelien S. 235). — Auch die Magd, welche die letzte Garbe bindet, muss manchen Spott erleiden. Man schuppst (stösst) sie, dass sie fällt, bindet sie mit in die Garbe und nennt sie in dieser Vermummung Pôpel: Kornpopel usw.

Die letzte Garbe ist überhaupt der Mittelpunkt vieler Scherze und Neckereien, die zum Teil auf alte Gebräuche zurückweisen. Sie wird besonders gern recht gross gemacht, oft durch einen eingebundenen Stein beschwert, damit nur recht viele zum Auf- und Abladen nötig sind; sie wird in Gestalt einer Puppe mit Blumen und bunten Bändern aufgeputzt und auf dem letzten, leeren Erntewagen heimgebracht (Zobten, Leobschütz). Man nennt diese Garbe allgemein hierlands die Alte (Âle, Âlle), auch Grossmutter, Grûlamutter. Im Fürstentum Trachenberg und um Nimptsch heisst der letzte Erntewagen, worauf die als menschliche Gestalt ausgeputzte Garbe liegt, der Ultemân, wie Holtei es schreibt in dem gleichnamigen Gedichte. Dabei ist nicht an ultimus zu denken, wie der Dichter that, sondern es ist der 'alte Mân', eine Benennung, die Jahn, Opfergebräuche S. 174 mit Recht auf den Erntegott Wodan bezieht, der in der Überlieferung als ein im Greisenalter stehender Mann geschildert wird. Man vergl. Verf., Mythische Erscheinungen in Schlesien (Programm. Zabrze 1902) S. 6. Im Gutshofe wird die letzte Garbe unter Hersagen eines Spruches der Gutsherrin übergeben, wofür diese den Leuten früher ein Gastmahl auszurichten hatte (Paulwitz bei Frankenstein). Drescher überliefert uns den Spruch (bei Schroller, Schlesien 3, 297):

Gott grüss Euch, junge Frau hold und fein,
Wir bringen Euch ein Gärbelein.
Wir haben es schön gebunden und gewandt,
Wir haben unsre Müh' und Fleiss daran gewandt.
Uns hat es gar sehr müd und matt gemacht,
Dass wir wären auf dem Wege fast verschmacht't.

Bekanntlich nennen auch die Wenden in der Nieder-Lausitz die letzte Garbe Stary, den Alten.

Auch in anderen Teilen Schlesiens hat sich die Erinnerung an den Alten im Himmel verdunkelt erhalten. Die Garbe heisst in den Dörfern bei Reichenbach, Glogau, Neumarkt, Schweidnitz 'der âle Muon' oder 'der Alte'. Wenn die absichtlich beschwerte Garbe endlich auf den Wagen gehoben ist, spricht man (in Girlachsdorf bei Reichenbach):

Das ist der alte Mann,
Den wir so lange gesucht han.

Heute wird die Bezeichnung 'Ultemân' auch auf anderes, das in einer Reihe das letzte ist, übertragen; z. B. beim Abladen der Ziegeln ruft der Ablader beim letzten Stück: Ultemân!

Wie das Ährenopfer am Beginn der Ernte, so ist die letzte Garbe als ein am Schlusse der Gottheit ursprünglich dargebrachtes Opfer von heilsamer Wirkung für alles, was damit in Berührung kommt. In Langenbielau wird 'der alte Mann' ausgedroschen, gemahlen und dann aus dem gewonnenen Mehl ein Brot gebacken. Dieses Brot besitzt grosse Heilkraft, und sein Genuss bringt Segen. Es essen deshalb von ihm nur die Mitglieder der Familie. In Wittichenau, Kr. Hoyerswerda, trägt man nach beendigtem Drusche einen Teil des Strohes von dem 'Alten' zum Nachbar auf die Tenne und empfängt, wenn dieser noch nicht ausgedroschen hat und deshalb der segensreichen Wirkungen des Opferstrohes für seinen Drusch noch teilhaftig wird, ein Geldgeschenk.

Ist das Getreide eingescheuert, werden um Beuthen O.-S., Rybnik und Namslau die Knebel, deren man sich beim Zusammenziehen der Seile um die Garben bedient hat, auf dem Felde oder vor dem Scheunentor vergraben, weil, solange sie nicht verfault sind, die Mäuse nicht in die Bansen kommen und die Körner fressen (Schles. Provinzialbl. 1865, 131).

Sind sämtliche Halmfrüchte vom Felde eingeheimst, dann feiert die ganze Kirchgemeinde das Erntedankfest, und jeder grössere Landwirt, oft mehrere zusammen, veranstaltet seinen Leuten ein Erntefest, in verschiedener örtlicher Abweichung eine der volkstümlichsten Belustigungen, die bald den Charakter eines Familienfestes, bald den eines allgemeinen Volksfestes zeigt. Oft ist es nur ein 'Ernte- oder Schnitterkuchen', zu dem der Bauer seine Erntegehilfen einladet. Er setzt ihnen dann ausser dem Kuchen und Butterbrot Bier und Schnaps vor und giebt wohl auch noch ein paar 'Böhmen' Erntegeld obendrein; eine Leier oder Harmonika lockt zuletzt zum Tanze. In der Striegauer Gegend findet sich dafür der Name 'Waszbier' (Weizenbier), um Glogau, Sprottau, Sagan 'Knebel- oder Sichelbier', sonst gewöhnlich und allgemein Erntebier. Das Gebirge entlang rüstet man den Arbeitern einen Ernteschmaus, wobei die gelbe Suppe mit Nudeln und Rindfleisch die Hauptsache ist; um Bunzlau, Löwenberg, Greiffenberg, Lähn heisst dieser Schmauss Arhenne (Erntehenne, von Aren, Arn Ernte). Diese Bezeichnung weist darauf hin, dass man früher bei diesem Mahle ein besonderes Gericht verzehrte, nämlich den gebratenen Erntehahn, wie in Westfalen die Bäuerin heute noch den Schnittern eine Hühnersuppe zurichtet (Jahn, Opfergebräuche, S. 185). In der Nimptscher und Schweidnitzer Gegend begeht man, wenn das Ultemoanfuder eingefahren ist, die Årnkirms.

In den meisten Gegenden Schlesiens, namentlich da, wo noch grösserer Besitz in einer Hand vereinigt ist, wird das Erntefest, der Weizenkranz, das Haferfest genannt und in grossartiger Weise gefeiert. In irgend einem bevorzugten Hause, das für diese Ehre Gastfreundschaft üben muss, bei der 'Wêzekranzmutter', winden Sonnabend zum Feierabende die Mädchen den Erntekranz, die Erntekrone, aus Getreideähren, Eichenlaub, Blumen, Goldpapierstreifen; oben prangt meist ein vergoldeter Mohnkopf mit einem Fähnlein, und lang herab hängt eine rote Schleife, oft auch Schnüre mit Rosinen, Mandeln und anderen Näschereien. Das Ganze stellt ein cornu copiae dar.

Sonntag nach der kirchlichen Feier wird der Weizenkranz abgeholt und von dem stattlichsten Mädchen, der Weizenjungfer oder Weizenbraut (Wêssbraut),

in Begleitung eines zweiten Mädchens, auf dem Kopfe oder auf einem grossen, weissen Teller nach dem Gasthofe getragen. Voran schreiten Musikanten, hinter den beiden Mädchen die anderen Mägde und Weiber, es folgen die Mähder und Drescher. Mancherorten tragen dabei die Arbeiterinnen ihre mit Blumen geschmückten Rechen, die Männer ebenso ihre Sensen hoch erhoben. 'Oben', wo der Gutsherr mit seiner Gattin den Zug empfängt, überreicht die Trägerin den Erntekranz mit einem Spruche, etwa:

Herr N., hier bringen wir den Kranz,
Er ist gebogen und gezogen,
Die schöne Nachtigall ist durchgeflogen [vgl. oben 7, 386, 56].
Wollen Sie die schöne Nachtigall wieder haben,
So müssen Sie den Kranz auf den Händen tragen.
Möchten Sie so viel Malter Weizen geerntet haben,
Als Körnlein wir auf diesem Kranze tragen.

Dann hält der Vormähder oder Druschmann eine kurze Ansprache an die gnädige Herrschaft, trinkt unter einem 'Tusche' auf das Wohl und Gedeihen der Landwirtschaft und bringt ein Hoch auf den Herrn und die Frau aus. Hierauf singen alle einen Choral oder: Grosser Gott, wir loben dich! — Wenn der Gnädige die Ansprache erwidert und den Hauptpersonen ein Geldgeschenk, 's Arngeschenke, eingehändigt hat, setzt sich der Zug nach einer Tenne oder einem freien Platze in Bewegung. Die Musik spielt eine Polonaise. Der Grossknecht oder Vormähder holt die gnädige Frau, die Grossmagd den Herrn oder den Beamten, und bald dreht sich alles im Tanze. Oft werden auch einige alte Tänze, wie der Kosakentanz, der in einem marschmässigen Vor- und Zurückgehen besteht, oder der 'alte Deutsche', der Barbiertanz, die Hühnerscharre, aufgeführt (Provinzialbl. 1864, S. 707). Gewöhnlich tanzt man später unter allgemeiner Beteiligung im Kretscham weiter.

Zabrze, Ober-Schlesien. Paul Drechsler.

Bindesprüche der Roggenschnitter in Mecklenburg.

Kommt die Herrschaft aufs Feld, um nach der Ernte zu sehen, so treten die Schnitter zusammen und streichen leise die Sensen, während der Vormäher spricht:

Wir sind dem Herrn seine Mäherknecht,
Wir mähen das Feld ihm schier eben recht.
Schier eben recht mäh'n wir ihm das Feld,
Wir trinken gerne Bier und Wein und haben kein Geld,
Doch thun wir's nicht um das Geld allein,
Es soll dem Herrn eine grosse Ehre sein.

Darauf tritt eines der Mädchen vor, bindet jedem Mitglied der herrschaftlichen Familie ein buntes Band um den Arm und spricht dabei:

Ich habe vernommen,
Dass der gnädige Herr will kommen.
Drum will ich ihn binden
Mit lieblichen Dingen,
Mit lieblichen Sachen.
Viele Komplimente kann ich nicht machen;
Doch ist das Band auch schlecht,
So ist der Wunsch doch recht.

Oder: Ich binde dieses Band
Um Ihre schlohweisse Hand.
Und ist das Band auch schlecht,
So ist der Wunsch doch recht.

Oder:

Wir kommen hergegangen,
Den Herrn zu empfangen,
Wir haben uns vorher bedacht,
Haben uns ein klein Bändlein mitgebracht.
Ist das Band auch schlecht,
So sind die Gedanken doch recht.
So möge der Herr so gütig sein
Und lösen dieses Bändelein.

Die Lösung besteht in einem Geldgeschenk. Dieser, in Mecklenburg allgemein bekannte Brauch ist auch sonst mannigfach belegt, z. B. für Braunschweig in R. Andrees Braunschw. Volkskunde 1901, S. 361, für Ostpreussen in E. Lemkes Volkstümlichem aus Ostpreussen 1, 23 ff. 3, 42. Schroller, Schlesien 3, 294. Mitteil. des Vereins f. sächs. Volkskunde 2, 113. Blätter für pommersche Volkskunde 9, 138. E. H. Meyer, Badisches Volksleben S. 439. W. Mannhardt, Mythol. Forschungen S. 32—50. Treichel, Volkslieder a. Westpreussen S. 95—98. Diese Ztschr. 4, 53. 85. Die Sprüche bei der Besichtigung der Ernte und beim eigentlichen Erntefest gehen gern ineinander über. Hier noch ein mecklenburgischer Spruch der letzteren Art:

Wir wünschen dem gnädigen Herrn einen gedeckten Tisch,
Auf allen vier Ecken einen gebratenen Fisch,
Und in der Mitte ein Gläschen Wein,
Das soll dem gnädigen Herrn seine Gesundheit sein

Anhangsweise möge noch ein Bindespruch aus Gross-Küdde (Pommern) folgen. Wenn viele Leute in der Ernte oder beim Schafscheren beisammen waren und Besuch kam, wurde er gebunden und zwar mit Ähren oder Wolle, mit dem, womit man beschäftigt war. Dazu sprach ein Mädchen:

Ich habe vernommen,
Dass Frl. Hannchen ist gekommen.
Ich werde sie binden
Mit lieblichen Dingen,
Mit lieblichen Sachen,
Viel Komplimente verstehe ich nicht zu machen.
Ich bin noch jung, in Ehren[1]),
Was ich nicht kann, werd ich noch lehren.
Ich bitt, Sie werdens mir nicht vor übel nehmen,
Dass ich bin so grob gewesen,
Nehme dieses grobe Band,
Bind es um Ihre schloweisse Hand.
Frl. Hannchen ist hoch geehrt,
Sie werden wissen, was auf dieses Band gehört.

Würzburg. Robert Petsch.

Das Lerchenfegen.

In Twieflingen bei Schöningen war vor Jahrzehnten ein eigentümlicher Brauch, das 'Lêrekenfegen'. Am frühen Morgen des 2. Februar[2]) nämlich bewaffneten sich die jungen Burschen mit Besen, gingen auf das Feld und fegten die Lerchen, indem sie ihnen zuriefen:

Lêreke, du fûle Sû,
Wi sünd ehr opestân wie du.

Braunschweig. Otto Schütte.

---

1) Ich war dreist und gottesfürchtig, sagen sie sonst.

2) Anfang Februar kehren die Lerchen zurück. In Schlesien sagt man: Zu Lichtmess muss die Lirche singen, und söld er's Köppel wie a Stēn (Var.: uf em Stēne) zerspringen.

Zum deutschen Volksliede.

(Vgl. oben S. 101—105. 215—219.)[1])

9. Drei liebe Frauen.

1. Es war einmal ein böser Man,
Der hat ein Frewlein lobesam,
Und die war vnuerdrossen.
Er thet jhr leid, groß vngemach,
Er gab jr manchen harten schlag,
Sie kund es nicht vergessen.

2. Ihr Mann wol zu dem Weine ging,
Die Frau zu der Nachtbarinnen,
Sie begundt jr leidt zu klagen.
Derselbigen frawen der warn drey,
Die eine sprach: 'Nu höret mich
Vnd was ich euch wil sagen!'

3. Die elteste Fraw die gab den rath:
'Vnd wens kumpt gegen den abent spat,
In weiß wöllen wir vns kleiden
Vnd wöllen mit euch hinne gan
Vnd wöllen in einem Winkel stan,
Drey Maria wöllen wir werden.

4. 'Wir wöllen drey knüppel machen schon
Vnnd geben jm sein rechten lon,
Den er hat lang verdienet,
So er mer wird vnnütz sein,
Wann er nun kompt von dem Wein
Vnd dich zu schlagen vormeinet.'

5. Der Frawen rath ist vollgan.
Der Man wol von dem Weine kam,
Er begund sehr zu fluchen:
'Wo bistu nun, du böse hut?
Auff dich so küle ich meinen mut.'
Er begund sie dar zu suchen.

6. Die Fraw jhme entgegen gieng,
Mit guten worten sie jhn empfieng,
Mit also guten geberden.
Er gab jr einen backenschlag,
Das sie baldt bey der erden lag,
Nach seinen alten sitten.

7. Die Fraw rüff: 'O wee, O wee,
Nu hilff, Maria Salome,
Tröstet mich nu viel armen!
Hilff, Maria Jacobe,
Ir lieben Marien alle drey,
Last euch mein leidt erbarmen!'

8. Die Marien sprungen alle dar
So weiß gleich als die Engel klar
Vnd schwiegen alle stille.
Die eine nam jn bey den harn,
Die andern namen der schlege war
Vnd schafften jren willen.

1) Zu dem Tanzliede aus Göttingen (oben S. 217, No. 8) hätte ich auf eine ältere Aufzeichnung in der oben 6, 98 angeführten Sammlung 'Alle Arten von Scherz- und Pfänderspielen', Frankfurt und Leipzig o. J. (um 1750) S. 65 No. 25: 'Das Wahl-Spiel' verweisen sollen:

„Hier tritt eine Person in die Mitten und spricht:

Weil sich [!] das Glücke fügt in dieser Reihe, Daß ich so kühne bin und unter ihnen,
So mag die Compagnie mir auch verzeihen, Der [!] mir am liebsten ist, stets zu bedienen.

Hier weiset er auf eine nach der andern und sagt:

Ihr steht mir gar nicht an, ihr seyd zu hitzig,
Und eure Redensart ist gar zu spitzig.

Denn weiset er wieder auf eine und sagt:

Zwar dürft ihr euch die Rechnung gar nicht machen,
Als wärs um euch zu thun und eure Sachen.

Weiset er auf eine andere und sagt:

Um euch ists Schade zwar, daß ihr von Flandern;
Sonst wäret ihr mein Schatz vor allen andern.

Nun weiset er auf alle:

Indeß gehabt euch wohl! Verlaß euch beyde,
Jetzt such ich meine Lust und meine Freude.

Nun weiset er auf die rechte:

Bey dir, mein Aufenthalt, leb ich verbunden,
So viel als Jahre sind, ja Tag und Stunden.

Hier küsst er sie, sie setzt sich nieder, und er fängt von neuen also an.“

9. Sie thaten jm pein, vnnd die war groß,
Vnd gaben jm manchen harten stoß
Vnd stoßten jn hin vnd here.
Sie gerethen jhm dar sein fehl,
Darauß machten sie ein bungenspel
Vnnd schlugen jn so sehre.

10. Sie thaten jm qual vnd grosse pein,
Von den augen kam jhm der Wein,
Das war ein Gottes wunder:
'Ach hilff mich nun, O Herre Gott,
Das sie mich nicht gar plagen todt!
Ich bin ein armer Sünder.

11. 'Nun bitte vor mich, mein liebes Weib,
Das ich behalt meinen jungen leib,
Durch aller Frawen ehre!
Ich habs leider an dich verschuldt.
Nun thue du, Fraw, wie du wilt,
Ich schlag dich nimmer mehre.'

12. Die Fraw fiel auff jre Knie:
'Hör auff, Maria Jacobe,
Vnd friste dem Manne sein leben!
Hört auff, Maria Salome,
Hört auff, Maria Cleofe!
Ein Opffer wil ich euch geben.'

13. Als das die drey Marien sporten,
Von den schlegen sie bald auffhorten,
Auß dem hause waren sie verschwunden.
Der Man der war von schlegen kranck:
'Liebes Weib, nun hab jmmer danck!
Grosse gnade hab ich funden.

14. 'Solche drey Marien lad vns nicht meh!
Sie thun vns pein vnd grosse wee.
Las sie im Himmel bleiben,
Hastu vor Gott so grosse macht!
Dar hat ich wenig auff gedacht,
Ich wils vor wunder schreiben.

15. 'Ihr Menner, ha[b]t lieb ewre Weib
Vnd haltet mit jn keinen kieb!
Das thar ich euch wol raten.
Die Frawen seind von rathe schnell;
Das kam zu funde ich armer Gesell,
Ich warne euch vor ewrem schaden.'

16. Diß Liedlein ist hierumb gedicht,
[Das jeder Mann sich darnach richt,]
Auff das er sich redlich halte,
Wenn jm sein zorniger synn angeht,
Das er nicht fort sein Weib zerschlegt
Mit fluchen so manigfalte.

17. Es ist dem Teuffel also lieb,
Wann er zurtrennet Man vnd Weib,
Das eins das ander hasse.
Darumb so seid gewarnet schon!
Es gibt auch sonst einen bösen lohn,
Vnglück ohn alle massen.

Das vorstehende Lied entnehme ich einem Flugblatte aus dem Ende des 16. Jahrhunderts:

Ein hübsch Lied, Von | dreyen Marien, jetzo aller erst vorme- | ret vnd gebessert, vnd in druck | gegeben, durch | J. W. | Im thon, Was wöllen wir | aber heben an. | [Holzschnitt: Christus erweckt den Lazarus, daneben zwei Frauen.] | 4 Bl. 8° o. O. und J. (Berlin Ye 462).

Das ältere Lied, das der Anonymus J. W. hier laut der Titelangabe 'vermehrte und verbesserte', ist bereits von Uhland (Volkslieder No. 295, vgl. Schriften 5, 257; danach Erk-Böhme, Liederhort No. 905) aus einem um 1570 erschienenen Flugblatte des Strassburger Druckers Thiebolt Berger und aus dem sogen. Ambraser Liederbuche 1582 No. 228 ans Licht gezogen worden. Der Bearbeiter hat die 12 Strophen seiner Vorlage mehrfach im Ausdruck verändert und fünf neue (Str. 9. 10. 11. 16. 17) hinzugefügt. Was aber seiner bisher unbekannten Fassung ein besonderes Interesse verleiht, ist der Umstand, dass auf ihr (oder einer vorauszusetzenden niederdeutschen Übertragung) zwei wortgetreue Übersetzungen ins Dänische und Schwedische beruhen. Die erstere kenne ich aus einem von Svend Grundtvig[1]) kopierten, um 1700 gedruckten Flugblatte, in dem die erste Strophe lautet:

1) In Grundtvigs auf der Kopenhagener Bibliothek aufbewahrtem hsl. Nachlass, Kapsel 19 (vgl. Kæmpevisens efterklang A 66): 'Tvende Nye Viiser, Den Forste: Om en Mand, som slog sin Hustru: og hvorledis tre Marier frelste hende, og lonte hannem derfor . . . Tryckt i dette Aar.'

Det var en gang en onden mand,	Han giorde hende til stor fortræd,
Som havd' en hustru meget from,	Hun mangt et slag af hannem led,
Alting monne hun forfremme;	Hun kunde det ikke forglemme.

Die schwedische, gleichfalls 17 strophige Übersetzung hat Arwidsson (Svenska fornsänger 3, 18. 1842) aus einem um 1600 entstandenen Flugblatte unter dem Titel 'Den onde mannen' veröffentlicht.

Eine noch ältere Bearbeitung desselben Schwankes hat Hans Sachs 1545 in seinem Meistergesange 'Der Pauer mit Sant Anna' (Sämtliche Fabeln und Schwänke hsg. von Goetze und Drescher 3, 354 No. 185) geliefert.[1]) Nur die Namen der drei heiligen Frauen lauten hier anders, nämlich Sant Anna, Sant Margret (oder Barbara) und Sant Ursula, und auch der Schluss weicht ab; der geprügelte Trunkenbold bittet nicht sein Weib um ihre Fürsprache bei den Heiligen, sondern er gelobt, als er aus der Ohnmacht erwacht, dem von der Frau herbeigerufenen Pfarrer, sein Weib forthin nicht mehr zu schlagen. — Vermutlich schöpfte der Nürnberger Dichter aus mündlicher Volksüberlieferung; aus derselben Quelle scheint eine italienische Prosaerzählung hervorgegangen zu sein, die der Luccheser Novellist Nicolao Granucci 1574 in seinem Werke 'Piacevol notte et lieto giorno, opera morale' (Venetia 1574, Bl. 163a—164b: 'Novella de la Priora di Santa Catarina') einflicht; doch weicht hier sowohl die Motivierung der Prügel ab als auch der Schluss, in dem Sankt Ursula eine besondere Rolle spielt. Der Ehemann ist kein Trunkenbold, sondern ein Handwerker, dessen tugendhafte und hübsche Frau oft in vornehmen Häusern bei der Zurüstung von Festen beschäftigt wird und deshalb öfter erst spät zur Bereitung der Mahlzeit heimkehrt. Der Mann lässt seine Ungeduld jedesmal durch die Auskunft, sie sei bei Madonna Soundso gewesen, beschwichtigen. Als sie aber wegen ihrer Frömmigkeit in den drei Schwesterschaften der h. Katharina, Barbara und Lucia zur Priorin, Unterpriorin und Kämmerin gewählt wird und nun dreimal in der Woche bis zur Nonzeit in der Kirche bleibt, wird der Mann ärgerlich, droht ihr mit Prügeln ('Et vederemo poi, se queste tue sante te sapranno racconciare') und führt die Drohung auch beim nächsten Male aus. Von der Mutter, der sie ihr Leid klagt, empfängt sie den Rat, drei Gevatterinnen als die h. Katharina, Lucia und Barbara zu verkleiden, in verschiedenen Kammern zu verstecken und ihre Hilfe anzurufen. Als der Mann seine Frau wiederum misshandelt, wird er von den heiligen Frauen jämmerlich geprügelt. Er erzählt seiner Schwiegermutter davon; aber sie erwidert: 'Sei froh, dass sie nicht St. Ursula mit den 11 000 Jungfrauen gerufen hat! Da wärs dir schlimmer ergangen.'

Ob diese witzige Schlusswendung schon vor Hans Sachs, der ja Ursula auch erwähnt, in der mündlichen Tradition existiert hat oder erst von Granucci erfunden worden ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls kehrt sie noch in einer Reihe von italienischen und deutschen Erzählungen wieder. So 1687 in der Anekdotensammlung des Jesuiten Carlo Casalicchio 'L'utile col dolce' (Centuria prima, decade ottava, argutia terza p. 142a ed. Venezia 1723; auch in der deutschen Übersetzung 'Utile cum dulci', Augsburg 1706, No. 73). Hier haben drei unverheiratete Schwestern mit der von ihrem jähzornigen Manne geprügelten Frau Mitleid und erscheinen nach vorheriger Verabredung mit dieser in weissen Gewändern als h. Katharina, Agatha und Dorothea. Der geprügelte Mann gelobt seiner Frau Besserung und dankt ihr, dass sie nicht St. Ursula mit ihren 11 000 Jungfrauen herbeigerufen habe. Aus Casalicchio, den Michele Somma in seinen Cento racconti

1) Die meisten der hier besprochenen Versionen dieses Schwankes habe ich bereits in der Anmerkung zu Goetzes Ausgabe verzeichnet.

1860 No. 88 ausschrieb[1]), scheint Abraham a S. Clara (Etwas für Alle 1711 3, 705)[2]) geschöpft zu haben, der aber den Mann nicht als prügelsüchtig, sondern als unverbesserlichen Spieler schildert. Als die Frau mit Bitten und Weinen nichts bei ihm ausrichtet, ruft sie eines Abends St. Katharina, Agatha und Lucia herbei; und diese zerklopfen ihm einzeln 'den Puckel samt dem benachbarten Gebäude'. Auch der durch mündliche Überlieferung angeregte F. W. v. Ditfurth (Alte Schwänke und Märlein neu gereimt 1877 S. 149) schliesst sein Gedicht 'Die Himmelsfrauen', in dem er von den sechs Heiligen nur Cäcilia namhaft macht, mit dem Danke des Bauern für die unterlassene Citation der h. Ursula samt ihrem Geleit. Aus dem Spanischen übersetzt ist eine in Gubitz' Gesellschafter 17 (1833), S. 597. 603 gedruckte Novelle 'Der Trunkenbold'; und gewiss giebt es noch andere Bearbeitungen desselben Schwankstoffes in Vers und Prosa.

Während nun all diese Fassungen die Prügel, die der Mann von den verkleideten heiligen Frauen erhält, als eine verdiente Strafe des Mannes hinstellen, nimmt ein mittelalterliches Predigtmärlein gegen die listige Frau Partei. Um 1350 erzählt der südfranzösische Predigermönch Johannes Junior in seiner Scala celi (Ulme 1480, Bl. 165b: 'de sortilegia') folgende als eine Vorstufe unsres Schwankes anzusehende Geschichte:

Legitur in Speculo exemplorum, quod fuit mulier, que habens amasium, viro suo dicebat, quod ibat cum sanctis, quando ibat ad hospicium amasii sui. Cum autem induxisset virum, ut iret cum ea, et hoc pronunciasset amasio, illi preparati in quodam hospitio cum luminaribus suppliciis et baculis tantum verberaverunt, quod ex tunc bonus non fuit, et semper dicebant: 'Hoc tibi dabimus, quia non diligis bonam uxorem tuam.' Ille autem miser delusus uxorem amplius dilexit.

Mit dem Speculum exemplorum ist vermutlich eine Sammlung des vor 1240 verstorbenen Bischofs Jacques de Vitry gemeint; doch finde ich die Geschichte nicht in Cranes Ausgabe der 'Exempla of Jacques de Vitry' (1890). Was hier als ein frecher Streich einer ungetreuen Ehefrau erscheint, wie deren die französischen Fabliaux so oft berichten, ist dann im 16. Jahrhundert von italienischen und deutschen Erzählern zu einer berechtigten Notwehr wider die rohen Misshandlungen eines trunkenen Ehegatten umgeformt worden.

10. Alte Nachtwächterrufe.

Die Stundenrufe und Lieder der deutschen Nachtwächter hat J. Wichner 1897 gesammelt, ohne jedoch in die fernere Vergangenheit zurückzugehen. Was mir nach der Herausgabe von R. Köhlers Kleineren Schriften 3, 272f. und 83—86 von dieser Art aufgestossen ist, will ich kurz verzeichnen.[3]) Die ältesten Nachtwächterlieder sind wohl die beiden kunstmässigen vier- und fünfstimmigen Bearbeitungen von Leonhard Paminger (1495—1567) und Veit Schnellinger in Wolfgang Schmeltzls Sammlung 'Guter, seltzamer vnd kuͦnstreicher teutscher Gesang' (Nürnberg 1544) No. 23, wieder abgedruckt bei R. Eitner, Das deutsche Lied des 15. uud 16. Jahrhunderts 1, 133 (1876):

1) Zuerst 1808 in Neapel gedruckt; vgl. G. Amalfi, Un fonte dei Cento racconti di M. Somma, Napoli 1892.

2) Ebenso im Recueil von allerhand Collectaneis [von Stoeterogge] 7. und 8. Hundert, S. 23, No. 35 (1719), wo aber Abr. a S. Clara, 2. Centifolium 100 ausbündiger Närrinnen (1713) citiert wird.

3) Neuere Aufzeichnungen: Schrader, Mitt. des Ver. f. hamburg. Geschichte 7, 120 (1885). Frischbier, Preuss. Volksreime 1867 S. 124. Schumann, Volksreime aus Lübeck 1899 S. 179. Oben 9, 212.

Das erst Fewrbewaren.

Hietz feur, hietz feur[1]),
Als lieb dir leyb vnd gut sey,
Hietz feur, hiet gar wol!
Gott geb euch heind ein gute nacht!
Hiet wol!
Last euch nit betagn,
Es hat zwelff geschlagn.
Ander her, ander her!
Nu rügel dich auf, haußmagd,
Vnd heitz ein![2])
Lost, ir herrn, vnd last euch sagn,
Es hat viere geschlagn.
Stand auff, Margreth, Dorey,
Kůnegund, roter mund,
Setz kraut vnd fleisch zum herd,
Das dem gsind ein suppen werd!
Ker auß, schirs feur!
Gott geb euch alln ein guten tag.

Das ander Fewrbewaren.

Wolauff, wir wôllens wecken,
Wecken ist an der zeyt[3]).
Munter dich auff vnd heytz ein![4]),
Es taget vor dem holtze,
Steh auf, Ketterlein[5]),
Munter dich auff vnd heytz ein!
Schleffert dich noch? —
Wol hin, lass dich nicht betagn!
Es hat vier geschlagn.

Aus dem Jahre 1559 berichtet der Hildesheimer Chronist Johann Oldecop (geb. 1493, gest. 1574. Chronik hsg. von Euling 1891 S. 468): „In dussem sulven jare umme Michaelis dach dingede ein erbar rat to Hildensem twolf borgere umme ein genant gelt und leten der twe gan in ein ider burschop und repen alle stunde dorch de gantzen stat, wen de klocke sloch:

'Leven hern, ick wil ju sagen,
De klocke de heft negen slagen.'

Dut ropent was hir nige, aver in velen landen hebbe ik dat gehoret; und dut ropent und wakent was ser nutbar des nachts."

1560 lässt der Züricher Dramatiker Jos Murer in seiner 'Belagerung der Stadt Babylon' den Wächter in der belagerten Stadt den Tag ansingen (Bächtold, Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz 1892 S. 356):

Lost, lost, ir herren, was ich sagen!
Die zitglock hat ietz viere gschlagen.
Also, gsell, sorg, blas uf den tag,
Der sich nit mer verbergen mag!

1580 berichtet Michel de Montaigne, der von Frankreich durch die Schweiz nach Italien reiste, von den Nachtwächtern im schweizerischen Baden als etwas ihm völlig Ungewohntem (Journal du voyage en Italie 1774 1, 70): „Ils font gardes en leurs viles et aux bains mesmes, qui n'est qu'un village. Il y a toutes les nuits deux sentinelles qui rondent autour des maisons, non tant pour se garder des ennemis, que de peur du feu ou autre remuemant. Quand les heures sonnent, l'un d'eux est tenu de crier à haute voix et pleine teste à l'autre et lui demander,

---

1) d. h. Hüte das Feuer; Eitner aber macht daraus: heitz, feur.

2) Zeile 9—10 kehrt in Schmeltzls No. 11 wieder (abgedruckt bei Eitner 1, 67 und Spengler, W. Schmeltzl 1883 S. 93).

3) Zeile 1—2 kehrt bei Schmeltzl No. 8 (Eitner 1, 50) wieder.

4) Zeile 3 lautet im Alt: Stand auff bei zeit, stand auff bei zeit!

5) Dies ist der Anfang eines verbreiteten Liedes (Erk-Böhme No. 1441. Schmeltzl No. 7. 10 und 11 = Eitner 1, 7. 38. 66 = Spengler S. 91f. Forster 3, No. 60 = Eitner 1, 24), das von der Altstimme noch weiter fortgeführt wird: 'Stand auff, Ketterlein, holder bůl, Heiaho, du bist mein, vnd ich bin dein'.

quelle heure il est; à quoi l'autre responde de mesme voix nouvelles de l'heure, et adjouste qu'il face bon guet."[1])

Die Stelle aus dem Drama des Brandenburgers Bartholomäus Krüger (1580) hat schon Köhler 3, 272 citiert.

1588 ruft in Heinrich Kunnes Comedia von der Belagerung zu Samaria (Abschrift von David Kirchius 1604 im Dresdener Cod. M 224, Bl. 43b) zu Anfang des 3. Aktes der Stadtwechter den Thurwechter an: 'So Wechter so!' Und dieser antwortet: 'So Helt so.' Darauf der Stadtwechter:

Hort ir Herrn, last euch sagn,
Die Glock hat eins geschlagn.

1591 parodiert in der Komödie 'Elisa' des Danzigers Philipp Waimer Bl. B7a der Narr Dominus Johannes den Marschbefehl des Feldherrn mit dem Nachtwächterrufe (Bolte, Das Danziger Theater 1895 S. 24):

Hört, jr Herren, last euch sagen:
Der Seiger der hat zwey geschlagen.
Verwart das Fewr vnd auch das Liecht,
Das man den Knecht beyr Magd nicht sicht!

1642 lässt Peter Lauremberg, der ältere Bruder des Satirikers, in seiner schon 1617 zu Hamburg aufgeführten 'Musomachia' unter einer Schar von Ausrufern zuerst den Nachtwächter auftreten (Hofmeister, Kbl. d. Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung 18, 66):

Myn Heren, lathen yuw sagen,
De Klocke hefft Teyn geschlagen.
Sehet tho yuw Füer vnnd Licht,
Dat yuwem Naber neen Schade schicht!

In einem Trinkliede des 16. Jahrh. 'Ihr Herren sagt mir ohn alles Beschwer', das Hoffmann von Fallersleben (Weimarisches Jahrbuch 5, 224 = Gesellschaftslieder² 1, 361 No. 253) aus einer Handschrift der Brieger Gymnasialbibliothek hervorgezogen hat, ist als Kehrzeile jeder Strophe der Nachtwächterruf angehängt:

Ihr lieben Herrn, hört und lasst euch sagen,
Der Seiger der hat neun geschlagen.
Bewahrt das Feuer und auch das Licht,
Darmit Niemandes kein Schaden geschicht,
Und lobet Gott unsern Herren!

Berlin. Johannes Bolte.

„Es ist die höchste Eisenbahn."

Diese Wendung wird heutzutage in Berlin und anderswo in dem Sinne: 'Es ist die höchste Zeit' gebraucht, ohne dass sich die Sprechenden bewusst sind, woher der seltsame Ausdruck stammt, der — ohne Beziehung nachgesprochen — nicht gerade sinnreich genannt werden kann. Eine ältere Generation der Berliner bediente sich seiner offenbar noch mit dem Bewusstsein seines Ursprungs. Er rührt von Adolf Glassbrenner (alias Brennglas) her, dem bekannten Vertreter des Berliner Volkswitzes in den dreissiger und vierziger Jahren, dessen Darstellungen und Scherze aus dem Leben der unteren Stände zu jener Zeit von Mund

1) Ähnlich erzählt J. F. Lamprecht in seiner Übersetzung von Julien-Scopons Stundenrufer zu Ternate (Bamberg 1739 S. 13), dass in Görlitz nachts ein Nachtwächter alle halbe Stunde den auf dem Rathausturme wohnenden Wächter anrufe: 'Wächter, wache wohl, alle wohl!' und dieser antworte: 'Ich wache wohl, alle wohl.'

zu Mund gingen. In einer humoristisch-dramatischen Scene 'Ein Heiratsantrag in der Niederwallstrasse' hält um die Hand der Tochter des Stubenmalers Kleisich der Briefträger Bornike an. Dieser ist eine brave, ehrliche Haut, nur leider ein wenig zerstreut, weil ihm, wie seine Auserwählte Karline meint, 'seine Silberjroschens vor de Briefe immer durch den Kopp jehen'. Bornikes Zerstreutheit äussert sich besonders darin, dass er zwei Dinge, über die er zugleich etwas aussagen will, gern miteinander vertauscht. Als sein Schwiegerpapa ihm eröffnet, was er seiner Tochter als Mitgift gewähren werde, antwortet er: „Diese Dochter is janz hinreichend; ich heirate Ihre Mitgift." Gegen Ende der Scene bricht Bornike eiligst auf, da die Leipziger Post eingegangen sei und die Briefe ausgetragen werden müssen. Er sagt beim Abschied: „Es ist die allerhöchste Eisenbahn, die Zeit ist schon vor drei Stunden anjekommen."

Eine Vertauschung der Begriffe in dieser und ähnlicher Weise scheint ein beliebter Scherz in jenen Tagen gewesen zu sein. In der bekannten Schilderung des Stralauer Fischzugs erzählt Glassbrenner von dem Gurkenhändler, der seinen Ruf 'Saure Gurken, meine Herren', wenn niemand sich zum Kaufe findet, in 'Saure Herren, meine Jurken' umwandelt, und er selbst bedient sich des Scherzes noch mehrfach. So lässt er im 'Schützenplatz' den Knopfmacher Pote sagen: „Da drüber (nämlich über den sonnigen Schlossplatz) soll nu ein Mensch bei eenundzwanzig Jrad Mittaghitze in'n Schatten, der keinen drocknen Leib an seinen janzen Faser hat." [Vgl. auch Müller-Fraureuth, Lügendichtungen 1881 S. 18f.]

Westend. Ferdinand Dieter.

Volkstänze in Baixo-Alemtejo.

M. Dias Nunes beschreibt in der portugiesischen Zeitschrift 'A Tradição' 1, 20 173. 177 (1899) in eingehender Weise Volkstänze, wie sie sich in der Provinz Alemtejo unverfälscht von fremden Einflüssen erhalten haben. Er unterscheidet die religiösen und die Liebestänze.

Die ersteren werden in einigen wenigen Ortschaften, als Reste alter Kultusübung, vereinzelt ausgeführt. In früheren Jahrhunderten, da die Kirche in unumschränkter Gebietermacht die äusseren Formen vorschrieb und festhielt, gehörte es auch zu den Pflichten, sich an der Ausübung und Ausstattung dieser Tänze in vorschriftsmässiger Weise zu beteiligen. Eine Handschrift der Stadt Serpa aus dem Jahre 1686 giebt Aufschluss, wie solche Tänze beim Fronleichnamsfest gestaltet waren: „Nach alter Sitte sind die Gärtner gehalten, zur Prozession des Fronleichnamsfestes alljährlich zu stellen: einen Karren, schön geschmückt mit Laub: die Schuhmacher einen mit Drachen und Teufeln, die Schneider mit der Schlange und die Krämer mit zwei schwarzbraunen Rossen usw., die Schenkwirte einen Tanz von sechs Personen, wohl gekleidet, mit Viola und deren Spieler . . ., die Bäcker sechs Mädchen, gut gekleidet, nebst Viola und deren Spieler. Sie sollen nichts daran fehlen lassen unter Strafe zu zahlen die Gerechtsame von zweitausend Reis, wenn sie nicht kommen zu der Prozession in der Haltung, die ihnen auferlegt ist." — Die Gegenwart hat diesen offiziellen Charakter der religiösen Tänze aufgehoben und die Beteiligung an denselben nur auf die Männer beschränkt. So wird bei Serpa am 11. Juli alljährlich das Fest des Cirio gefeiert, dessen Hauptteil ein alter Tanz ist, der von sieben Engeln mit kunstvollen Schreitungen vorgeführt wird. Die Engel sind kräftige Bauernburschen; sie tragen Kniehosen, weisses Wams. seidene Schulterbinde und einen riesigen, rauhhaarigen Hut, den Bänder, Blumen und blanker Messingtand ziert. Auch am Sankt Petersfeste haben die Hirten von

Serpa einen interessanten Tanz vor der Kapelle des Heiligen und darauf in den Strassen der Stadt. Kniehosen, Gamaschen, Jacke und breiter, schwarzer oder scharlachroter Gürtel, bildet die Tracht. Mit unbedecktem Kopf, trotz der glühenden Sonne, aber mit dem weissen Mantel der Bruderschaft, muss er getanzt werden.

Zu den volkstümlichen Tänzen, die von der Jugend beider Geschlechter am linken Ufer des Guadiana getanzt werden, gehören ferner die Liebestänze. Die gebräuchlichsten derselben sind: der Maquinéu, die Pinhões[1]), der Pesinho[2]), der Fandango, der Sarilho und der Fogo del fuzil[3]). Diese Tänze werden im Kreise getanzt, den Burschen und Mädchen als Kette durch Anfassen der Hände bilden. Das flinkste Paar tritt in die Mitte, einer aus der Kette beginnt mit einem feststehenden Chorgesang, in den nach und nach die anderen Stimmen einfallen. Das Paar in der Mitte tanzt Polkaschritt, die Kette umkreist es nach dem Rhythmus des Gesanges. Dann wählen Bursche und Mädchen andere Partner, zwei Paare tanzen in der Mitte, dazu werden Liederverse mit Schlussreim, Vierzeiler, die Quadras, gesungen. Die beiden in der Mitte 'monte pio'[4]) tanzenden Paare sollen nach eigener Wahl durch die aus der Kette 'tirar agua'[5]) abgelöst werden. Oft geschieht dies nicht schnell genug, und die Liederverse mahnen die Säumigen:

Já não quero tirar agoa,	Will nicht länger Wasser ziehen,
Que ja tenho o tanque cheio.	Voll der Krug, wie sich's gebührt,
Se meu bem aqui estivesse,	Wenn mein Liebster hier schon wäre,
Já eu andava no meio!	Längst er mich zur Mitte führt.
Eu não sirvo de parede,	Möcht mich auch im Tanze drehen
Tambem quero ir balhar;	Und nicht immer Mauer sein;
Se me não levam ao meio,	Holt ihr mich nicht in die Mitte,
Salto p'rá rua a chorar.	Lauf ich auf die Strass' und wein'.
Quem tem cabras vende leite,	Von Ziegen kann man Milch verkaufen
Quem tem porcos tem presuntos.	Und Schinken von dem Schwein;
Oh moças! levem-me ao meio,	He Mädchen, führt mich in die Mitte
Por alma de seus defunctos!	Bei eurer Toten Seelenpein!

Bei den Tänzen zu Paaren bilden Burschen und Mädchen gesondert einen Kreis, die Männer den äusseren und die Mädchen den inneren. Darauf hebt der Chorgesang an; jeder Bursche stellt sich neben sein Mädchen, sie verschränken kreuzweis die Hände und schreiten im Kreise. Dann folgen die Vierzeiler; die Tänzer stehen sich gegenüber, machen Balancé, und mit gehobenen Armen schnalzen sie mit den Fingern, an Kastagnettengeklapper erinnernd. Diese Figuren wiederholen sich, indem die Tanzenden die Partner wechseln. Das Tempo dieser Tänze ist ein gemessenes, ruhiges Schreiten, das sich der Musik der kunstlosen Wettgesänge anpasst. Die Begleitung führte, wie schon oben bemerkt, ehemals der Violaspieler, aber dieser nationale Typus wird in der Neuzeit durch die modernere Harmonika ersetzt. Auch der Spieler wurde beim Tanze mit Spottverschen angesungen; ein Beispiel für viele:

O tocador da viola	Der Spieler der Viola
Merece uma gravata;	Verdient 'ne neue Krawatte,
Hei-de mandar fazer-lhe uma	Ich lass ihm eine machen
Da rabo da minha gata!	Aus dem Schwanze meiner Katze.

Diese Volksbälle werden im geräumigsten Hause des Ortes abgehalten. Die Mädchen werden dazu eingeladen, die Burschen stellen sich ohne besondere Auf-

1) Fichtenzapfen. — 2) Füsschen. — 3) Flintenfeuer. — 4) Wörtlich: Witwenkasse. — 5) Wörtlich: Wasser ziehen.

forderung ein. An der Thür empfängt der Hausherr, meistens aber die Hausfrau die Schönen und parlamentiert mit den Burschen, die hinzukommen. „Erlaubt, dass ich euren Ball sehe?“ ist die von der Gewohnheit geheiligte Frage der jungen Männer, wenn sie die Schwelle betreten. Die Hausfrau: „Wenn's um Tanzen ist, tretet ein, aber wenn's nur um's Sehen und nichts zu thun ist . . . nein Herr . . . hinaus!“ — „Um zu tanzen.“ — „Dann herein!“ — Wenn ein Mittentanz an der Reihe ist, bittet der Zuletztgekommene in die Kette eintreten zu dürfen und wird ohne weiteres zugelassen. Bei dem Paartanz geht es nicht so leicht, falls der Tänzer seine Dame nicht abtreten will. „Freund, erlaubst du, dass ich ein wenig tanze?“ fragt der Ankömmling und legt seine rechte Hand leicht auf die Schulter des anderen. Ist nun dieser wirklich sein Freund oder wenigstens ein guter Bekannter, so ist die Erlaubnis gegeben, die Zustimmung des Mädchens fast selbstverständlich. Kommt aber die ablehnende Antwort: „Ich bin selbst erst soeben gekommen!“ und diese Zurückweisung gilt als schwere Beleidigung, so sind ernste Konflikte die unvermeidliche Folge.

Der Hauptreiz dieser Tänze liegt in der unendlichen Fülle der Vierzeiler über die verschiedensten Themata, die von der Jugend mit inniger, heiterer Begeisterung gesungen werden. Die Sitte gebietet, ohne Kopfbedeckung, die Burschen ohne Hut, die Mädchen ohne das übliche Kopftuch, zu tanzen. Wer's etwa vergisst, wird durch Spottverse sogleich gemahnt. Ist der oder die Geliebte nicht anwesend, so besingen die Vierzeiler die Gründe des Fernbleibens, die Sehnsucht — und auch die Eifersucht. Wenn die Liebenden neben einander tanzen, so heisst es:

Aqui me tens ao teu lado, A's tuas disposições! Vamos a unir se queres, Os nossos dois corações.	Hier hast mich an deiner Seite, Bin ganz für dich bereit; Und wünscht du es, dann einen Sich unsre Herzen beid.
Aperta-me a minha mão Té que m'estalem os dedos! Como queres que t'eu ame, Se eu não sei os teus segredos?!	Ja drücke du nur meine Hand, Bis jeder Finger bricht! Wie sollt ich dich wohl lieben, Weiss ich dein Geheimnis nicht!

Zum Schluss des Festes erklingen Verschen zum Preise der Gastgeber, und endlich verabschieden sich die Liebenden von ihnen und von einander:

Dize-me, amor: Até quando Ha-de ser a nossa ausencia? Se ha-de ser por muito tempo, Peço a Deus paciencia.	So sag mir, Lieb, wie lange wird Wohl unsre Trennung währen? Und wenn sie dauert lange Zeit, Mag Gott Geduld bescheren.

Charlottenburg. Marie Abeking.

Zu Reinhold Köhlers Kleineren Schriften.

2 (1900), 1: Adams Erschaffung aus acht Teilen. Pseudo-Ignatius in seinem Briefe an Heron 4, 2 (gegen Anfang des 5. Jahrhunderts) weiss für die Hochachtung und Liebe, die den Frauen gezollt werden soll, keinen ausschlaggebenderen Grund anzuführen, als sie zu bezeichnen als Mitschöpferinnen der Menschheit, 'cooperariae generationis, quia neque vir sine muliere neque mulier sine viro aliquando originem sortiri potuerit' ausser bei den Stammeltern allein. Dann fährt er fort: „Denn Adams Leib wurde aus den vier Elementen gebildet, Eva aus Adams Seite.“ Ausser dem Bundehesch dürfte das die älteste Quelle sein für Adams Erschaffung aus vier Teilen. [Dazu verweist Zahn (Patrum apostol. opera 2, 269. 1876) schon auf Philo, Quis rerum div. heres sit 57 (Mangey 1, 514) und Constitutiones apost. 8, 12.]

2, 7: Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams. Am Schluss des schönen, weihevollen Aufsatzes bringt der belesene Herausgeber einige Belege zu dem Ausdruck 'Mutter Erde'. Ich gestatte mir dieselben zu ergänzen aus den apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden von Lipsius 1, 397 (1883). Dort ist die Rede von St. Johannes, dem Apostel, Evangelisten und Lieblingsjünger des Herrn, wie er beim Herannahen seines Lebensendes mit sieben Jüngern, ausgerüstet mit Schaufeln, seine Behausung verlässt. Angelangt am bestimmten Orte, befiehlt er ihnen sich niederzusetzen, entfernt sich selber einen Steinwurf weit, um zu beten, dass niemand ausser seinen Jüngern hierher kommen möge. Nach vollendetem Gebete kehrt er zu ihnen zurück und lässt sie seine Leibeslänge kreuzförmig ausgraben. Als dies geschehen, betet er wieder, steigt in die Grube, belehrt die Seinen noch, grüsst sie und gebietet ihnen: „Schüttet meine Mutter Erde über mich und hüllt mich ein.“ Sie grüssten, schütteten Erde auf, bedeckten ihn bis zu den Knieen, dann auf seinen wiederholten Befehl bis zum Halse, legten ein Leintuch auf sein Angesicht und grüssten ihn zum letztenmale, weinend, dass sie ihn in diesem Leben nicht mehr sehen sollten; schütteten Erde auf und deckten ihn zu. Nachdem dieses alles in frühester Morgenstunde geschehen, ging die Sonne auf, und alsbald starb der Apostel. Vielleicht dürfte hier an eine Notiz Feilbergs in dieser Zeitschrift 5, 245 erinnert werden, nach der in den Legends of the Lincolnshire Cars von der Erde als einem lebendigen Wesen gesprochen wird. St. Johannes bettet sich ja auch 'warm in der Erde Mutterarm'. [Schon Gregor von Nazianz und Chrysostomos bezeichnen, wie Piper (Mythologie der christlichen Kunst 2, 59. 698. 1851) bei Besprechung der Kunstvorstellungen der Erde nachweist, diese als die 'Mutter aller' und reden sie als 'liebe Erde' an, deren 'Schoss' sie ihre Toten anvertrauen.]

2, 117: Zur Ikonographie der heiligen Martha. St. Martha, deren Symbol nach Pfleiderer (Die Attribute der Heiligen 1898) Kochlöffel, auch Schlüsselbund am Gürtel, um sie als geschäftige Hausfrau zu charakterisieren, anderweitig mit Weihwassergefäss und Wedel, womit sie einen Drachen besprengend ihn bändigte, als Missionärin in Frankreich dargestellt, muss gerade dem deutschen Volke eine ganz besonders anheimelnde Figur gewesen sein, ähnlich wie St. Martin mit der Gans. Und so durfte der Weimarer Künstler dem heiteren Lebensgenuss und gastronomischen Grundsatz Alldeutschlands 'Essen und Trinken hält Leib und Seel' zusammen' schon ein Zugeständnis machen, indem er die hospita Domini, angethan mit ihrem Staatskostüm, abkonterfeite als würdige Hausfrau, die ihrem Gaste das Beste aufträgt, was Küche und Keller bergen.

Andere, auch neuere Künstler, lieben es, St. Martha im Arbeitskleid darzustellen, dasselbe aufgerafft, die robusten Arme frei, den dampfenden Suppennapf vor den Herrn hinstellend, ein ganz unfeiner, derbrealistischer Zug, den sich eine taktvolle Hausfrau wohl niemals zu Schulden kommen lässt.

Auf eine ganz drollige Darstellung, die nahezu burlesk wirkt in ihrer Umgebung, stiess ich bei Lektüre von Kerschbaumers Paterfamilias (Regensburg 1876, S. 234) ein Buch, das mit seinem köstlichen Inhalt geistlich wie weltlich gleich anzieht. Dort heisst es: „Der Künstler hatte auf einem Altarbild die hl. Martha dargestellt, in der einen Hand ein Küchenmesser, in der andern ein Paar Hühner haltend. Unter dem Bilde stand: 'Nur eines ist notwendig'. Die Kinder legten in ihrer Einfalt die Worte so aus: 'An einem Huhne sei es schon genug'.“ Auf eine Anfrage meinerseits beim Hrn. Verfasser nach dem Verbleib dieses Kunstunikums wurde mir in jüngster Zeit und in liebenswürdigster Weise, wofür ich auch hierorts verbindlichst danke, die Antwort, man könne leider keinen Aufschluss

geben: „Es ist lange Zeit seitdem verschwunden. Vermute fast, dass es eine humoristische Erfindung ist, die ich irgendwo las.“ Dem letzteren kann ich bei aller Hochachtung vor dem Hrn. Verfasser nicht zustimmen. Im Lande der 'Backhendl', wo nach Schiller 'immer am Herd sich der Spiess dreht', gehört ein solches Bild kaum zu den Unmöglichkeiten, namentlich wenn man sich erinnert an das witzige Fresko mit entsprechender Unterschrift in Schnals (S. 66 der Haussprüche aus den Alpen, gesammelt von L. v. Hörmann).

2, 17: Der Leviathan am Angel. Zu den litterarischen Zeugnissen glaube ich als bisher unbekannt fügen zu können eine Stelle aus dem Laterculus imperatorum Romanorum Malalianus bei Th. Mommsen, Chronica minora vol. 3. Dort heisst es Kap. 17: „renovatur per gratia(m) creatoris (sc. homo), qui non solum parvolos coronavit, dum natus est, verum (a)etiam diabulum pescavit, cum passus est.“ Das Citat ist auch sonst interessant, weil es das von G. Körting, Lateinisch-romanisches Wörterbuch erschlossene piscare als pescare wirklich aufweist.

Eine zweite Stelle finde ich bei Du Cange-Henschel, Glossarium mediae et infimae Latinitatis 1, 103, 2 s. v. aduncare: „Vita s. Tillonis Mon. cap. 2: Hamo crucis, ut draco. Aduncatus a domino est, et capistro ligatus ut jumentum.“ Auch in dem von Köhler beigebrachten Citat aus Milons Gedicht findet sich das Wort aduncare, während die Worte Leviathan, diabulus und draco ein und dasselbe Wesen, nämlich Satan, bezeichnen. Merkwürdig ist bei Milon die Beibehaltung des Ausdruckes ancistrum für hamus; so spät noch (im 9. Jahrhundert) weiss sich die altlateinische Bibelübersetzung, die sogen. Itala, gegenüber der Vulgata des hl. Hieronymus zu halten.

3, 1: Das vom Sterbenden nicht vollendete Wort. Hier bin ich in der Lage, direkt aus dem Volksmunde zu schöpfen. Mein Mesner, ein jovialer Greis in den siebziger Jahren, kommt im Februar v. J. mit mir auf die Strenge des Winters und dessen voraussichtlich lange Dauer zu sprechen und fährt dann in seiner drolligen Schilderung der verhängnisvollen Folgen des Späteintrittes der milden Witterung wortwörtlich fort: „O mein liebe, warme — 'Sonne' konnte der Hüterbub nimmer sagen, da war er schon erfroren.“ — Eine lebensvolle Schilderung der oft im ärmlichsten Gewand und Schuhwerk, zitternd vor Kälte und Nässe, Gross- und Kleinvieh hütenden armen Dorfkinder, die wegen der Feuersgefahr den Mark und Bein durchkältenden Wind auf den zugigen Feldern und Wiesen aushalten müssen, ohne sich im mindesten wärmen zu können.

2, 586: Tener il dito (den Finger halten). Hier ist die Rede von dem italienischen Trauungsbrauche, dass ein Verwandter der Braut ihr den Finger hält, damit der Bräutigam ihr den Trauring anstecken kann. „Vielleicht können Leser dieser Zeilen noch andere Belege nachweisen“, fügt Köhler bei, und Bolte langt aus seinen reichgefüllten Schatztruhen treffende und treffliche Parallelen hervor. Könnte nicht auch Raffaels Sposalizio (Verlobung Marias mit Josef) beigezogen werden, wo der Hohepriester in unnachahmlich zarter Art die beiden Hände der Brautleute stützt, wohl zu dem Zweck, dass der Brautring nicht seinen Weg verfehle und zu Boden falle, sondern auch den richtigen Finger treffe? Das herrliche Bild atmet ja trotz seines biblischen Stoffes durchaus italienische Luft und Art.

Straussdorf (Oberbayern). Joseph Denk.

Bücheranzeigen.

Die deutsche Volkskunde im Jahre 1901.

Der Anregung des Herausgebers dieser Zeitschrift folgend, versuche ich im folgenden eine Übersicht über die wichtigeren Publikationen des Jahres 1901 aus dem Gebiete der deutschen Volkskunde zu geben, wobei nicht so sehr Vollständigkeit erstrebt wird als Hervorhebung des bleibend Wertvollen und Würdigung etwa neu eingeschlagener Wege methodischer Forschung.[1])

An den Eingang auch dieser Übersicht muss der Ausdruck der Trauer über den Verlust gesetzt werden, den die Wissenschaft der Volkskunde durch den am 15. August 1901 erfolgten Tod K. Weinholds erlitten hat. Max Roediger hat in dieser Zeitschrift 11, 353—364, Fr. Vogt in den Mitteil. d. schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 8, 77—84 die wissenschaftliche Lebensarbeit Weinholds, die gerade auf diesem Gebiete grundlegend gewesen ist, gewürdigt. Der Gedenkrede Roedigers ist auch ein chronologisches Verzeichnis der Schriften Weinholds beigegeben.

Der Betrieb der deutschen Volkskunde lag im Berichtjahre wie schon seit einer Reihe von Jahren in den Händen besonderer Vereine, denen eigene Vereinsorgane zur Verfügung standen. Als solche sind neben dieser Zeitschrift selbst auf reichsdeutschem Boden zu nennen: Blätter für pommersche Volkskunde (hrsg. von A. Haas und O. Knoop, Labes), Blätter für hessische Volkskunde (hrsg. von A Strack, Giessen), Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde (hrsg. von E. Mogk und H. Stumme, Leipzig), Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde (hrsg. von F. Vogt, Breslau), Mitteilungen und Umfragen zur bayrischen Volkskunde (hrsg. von O. Brenner, Würzburg); auf schweizerischem Boden: Schweizerisches Archiv für Volkskunde (hrsg. von E. Hoffmann-Krayer, Zürich; in Österreich: Unser Egerland (hrsg. von A. John, Eger) und Zeitschrift für österreichische Volkskunde (hrsg. von M. Haberlandt, Wien), zu denen sich jüngsthin noch die Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen (hrsg. von E. Langer) gesellt hat. In Ungarn berücksichtigt das Organ der Ethnographischen Gesellschaft 'Ethnographia' (hrsg. von J. Jankó, Budapest) auch die Volkskunde der deutschen Bevölkerung Ungarns, wie auch das Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde (hrsg. von A. Schullerus, Hermannstadt) in letzterer Zeit die Volkskunde mehr in den Vordergrund stellt, während die Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn (hrsg. von A. Herrmann, Budapest) nur in längeren Zwischenräumen erscheinen und letzthin sich ganz auf das archäologische Gebiet beschränkt haben. Auf benachbartem niederländischem Boden erscheint die 'Volkskunde' (hrsg. von P. de Mont und A. de Cock, Gent), während die andere Zeitschrift 'Ons volksleven' (hrsg. von J. Cornelissen und J. B. Vervliet, Brecht) leider mit dem vorliegenden 12. Jahrgang ihre Thätigkeit aus Mangel an Mitarbeit einstellen musste. Ausser diesen Fachzeitschriften der Volkskunde stehen zu ihr noch die meisten Organe der provinzialen Geschichtsvereine in freundlicher Beziehung, besonders nachdem auf Anregung des Vorsitzenden des Vereins für sächsiche Volkskunde,

1) Vollständigeres Material bietet jeweilen der 'Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germanischen Philologie', Abschn. 16 Volksdichtung (J. Bolte) und 19 Mythologie und Sagenkunde, 20 Volkskunde (A. Schullerus); ebenso Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgeschichte (A. Hauffen) und Euphorion, Bibliographie (A. Hauffen).

v. Friesen, in dem Gesamtverein der deutschen Altertums- und Geschichtsvereine eine eigene Sektion für Volkskunde gegründet worden ist und so auch das Korrespondenzblatt des Gesamtvereins nunmehr auch der Volkskunde zur Verfügung steht.[1]) Von den eigentlich philologischen Fachzeitschriften steht nach wie vor die Alemannia (hrsg. von Fr. Pfaff) mit der Volkskunde in enger Fühlung.

Den Einzeldarstellungen stellen wir das Werkchen E. Hoffmann-Krayers 'Die Volkskunde als Wissenschaft'[2]) voran. Verf. geht darin von dem wissenschaftlichen Misskredit aus, in den sich die Volkskunde naturgemäss dadurch stellen musste, dass sie auch philologisch und überhaupt wissenschaftlich nicht Geschulte zur Mitarbeit herangezogen hat. Dieser Mithilfe bei Beibringung des Stoffes könne die Volkskunde jedoch nicht entraten, um so mehr müsse in der Bearbeitung des Stoffes die Wissenschaft zu ihrem Recht kommen. Für diese Bearbeitung nun sucht Verf. die Grundlinien zu ziehen, indem er die Volkskunde, die er in engerem Sinne als die wissenschaftliche Erkenntnis und Darstellung der primitiven Anschauungen und volkstümlichen Überlieferungen in erster Linie der niedereren Volkskreise versteht, von den verwandten Disziplinen der Ethnographie und der Kulturgeschichte abhebt. Die Volkskunde ist nach ihm entweder stammheitlich oder allgemein, und ihr Problem ist daher einerseits die Erforschung der spezifischen Eigenart eines Stammes oder Volkes, andererseits die Erforschung der seelischen Kräfte, die bei der Bildung, Übertragung und Wandlung volkstümlicher Anschauungen im allgemeinen in Thätigkeit treten. Dabei betont Verf. gegenüber der naturwissenschaftlichen Erklärung des Volkstums den geistigen Charakter (ethische, ästhetische Bedingungen) der Agentien, die Entstehung und Wandel der volkstümlichen Anschauungen, Bräuche usw. verursacht haben. Obwohl die von E. Hoffmann-Krayer hier vorgetragenen Prinzipien nicht durchaus Neues bieten (E. H. Meyers Deutsche Volkskunde enthält an mehr als einer Stelle feine Beobachtungen über diese geistigen Agentien des volkstümlichen Beharrens und Entwickelns), so müssen sie in ihrer zusammenfassenden, klaren Auseinandersetzung doch freudig als neue Anregung für die volkskundlichen Bestrebungen begrüsst werden und als ernste Mahnung, die volkskundliche Sammelarbeit nicht als Sezierung eines toten Körpers anzusehen, sondern als systematische Beobachtung eines lebendigen Organismus, dessen Lebensgesetze und Bewusstseinsvorgänge zu erforschen eben die höchste Aufgabe der Volkskunde ist. Eine Lanze für die naturwissenschaftliche Auffassung der Volkskunde brach, anknüpfend an E. Hoffmann-Krayers Schrift, Dr. med. Siegmund[3]), indem er den Zusammenhang zwischen den gemeinsamen das Volkstum ausmachenden geistigen Zügen und den gemeinsamen körperlich-physiologischen Eigenheiten betonte, während A. Strack[4]) die Beschränkung der Volkskunde auf die niederen Volkskreise zurückwies und ebenfalls die Beachtung der Ergebnisse moderner Naturforschung auch dem Volkskundeforscher dringend anempfahl. „Denn seine Wissenschaft steht in der Mitte zwischen Naturwissenschaften und reinen Geisteswissenschaften, insofern das Volks- und Massenleben die Stufe des Überganges von dem reinen Naturleben zum individuellen, bewussten Geistesleben darstellt. Gesellschaft und Organismus zeigen die merk-

1) Als erste Frucht dieser praktisch fördernden Arbeitsverbindung der volkskundlichen und im engeren Sinne geschichtlichen Forschung kann der Aufsatz Dieffenbachers im Korrespondenzblatt 29, 193—197 'Grimmelshausens Bedeutung für die badische Volkskunde' angesehen werden.

2) Vgl. dazu Roediger oben S. 237.

3) Korrespondenzblatt d. Vereins f. siebenbürg. Landeskunde 25, 1—5.

4) Hessische Blätter f. Volkskunde 1, 166—166 (vgl. oben S. 241).

würdigsten Analogien . . . die immer fortschreitende Differenzierung des sozialen Körpers in verschieden funktionierende Teile."

Von grösseren, umfassenden Darstellungen deutschen Volkslebens sei hier zunächst die zweite Auflage von R. Andrees 'Braunschweiger Volkskunde'[1]) hervorgehoben, die neben E. H. Meyers 'Badischem Volksleben im 19. Jahrh.'[2]) und R. Wuttkes 'Sächsischer Volkskunde' (oben 10, 103) als Muster wissenschaftlich gründlicher Forschung und künstlerisch geschmackvoller Darstellung zu gelten hat. Aus solchen Landschaftskunden, d. i. der zusammenfassenden Darstellung des kulturell abgeschlossenen Volkslebens in engeren Grenzen, wird einst eine auch die grösseren gemeinsamen Entwicklungen und äussere Beeinflussungen übersehende Darstellung des 'Deutschen Volkstums' sich aufbauen können. Ein kleineres Teilgebiet, dabei nicht aus rein volkskundlichen Interessen, behandelt J. M. Hubler in seinem Buche 'Bayrisch Schwaben und Neuburg und seine Nachbargebiete'.[3]) Für die Darstellung des Kleinlebens in einer Kleinstadt des 19. Jahrhunderts hat A. Portmann[4]) ein verdienstliches Vorbild geschaffen. Eine umfassende Schilderung des Volkslebens im Egerlande aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts durch Sebastian Grüner[5]) ist durch A. Johns Abdruck allgemein zugänglich gemacht worden. Das Manuskript war 1825 für Goethe, der bei Gelegenheit seiner Karlsbader Reisen sich lebhaft für die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Egerlandes interessierte, fertig gestellt worden, später aber in Vergessenheit geraten. Der Wert der Publikation liegt nicht nur in dem in ihr enthaltenen volkskundlichen Material, das durch den Vergleich mit den Zuständen der Gegenwart Schlüsse auf das Tempo der volkskundlichen Entwicklung zulässt, sondern zugleich in der Thatsache, dass sie die erste wissenschaftliche volkskundliche Darstellung ist und somit dieser jungen Wissenschaft durch die nahe Beziehung zu Goethe eine besondere Weihe giebt.

Wenden wir uns nun den einzelnen Gebieten der Volkskunde zu, so finden wir auf dem der Sagenkunde im Jahr 1901 ein gewisses Nachlassen der Sammelthätigkeit. An grösseren Sammlungen sind zu verzeichnen die Osterlandsagen von M. Geyer[6]), die dadurch einen besonderen Wert besitzen, dass sie fast durchweg aus Druckwerken und Handschriften des 17. Jahrhunderts geschöpft sind, und die 'Sagen aus der Wiege Preussens und des deutschen Reichs', neu bearbeitet und gesammelt von Alfr. Pohlmann.[7]) Von den übrigen kleineren Beiträgen seien hier hervorgehoben die Bannsagen, Hexen- und Schatzsagen aus Nordthüringen[8]), Sagen aus Oberschlesien[9]), aus Südtirol[10]) und aus Siebenbürgen.[11])

Wertvollere Förderung, auch in methodischer Hinsicht, hat die Märchenkunde erfahren. Wie in früheren Untersuchungen über den Stil der Volksrätsel,

1) Braunschweig, Vieweg u. Sohn. XVIII, 531 S. 7 Mk.

2) Oben 10, 452. Die volkskundliche Litteratur Badens ist nun vollständig zusammengestellt in dem Werke von Otto Kienitz und Karl Wagner: Litteratur der Landes- und Volkskunde des Grossherzogtums Baden. Abgeschl. 1. Jan. 1900.

3) Stuttgart, Hobbing u. Büchele. 325 S. 8,50 Mk. (Landschaftskunde, 11. Band).

4) Liebstadt im 19. Jahrh. Liebstadt, Selbstverlag. 96 S.

5) Über die ältesten Sitten und Gebräuche der Egerländer. Prag (oben S. 127).

6) Altenburg, Alfr. Tittel (oben 11, 100).

7) Stendal, Franzen u. Grosse. XII, 252 S.

8) R. Reichardt, Zeitschr. f. Volksk. 11, 68—73.

9) A. Bartsch, Mitteil. d. schles. Gesellsch. f. Volksk. 8, 45—53. C. Olbrich ebenda 8, 1—3. W. Nehring ebenda 8, 61—69.

10) Josef Bacher, Zeitschr. f. Volksk. 11, 28. 169. 290. 443.

11) Pauline Schullerus, Siebenb. Korrespondenzblatt 24, 129—133.

so hat nun auch bezüglich der Märchen R. Petsch den Versuch unternommen, durch genaue Untersuchung der Stilformen zu einer schärferen Determination der einzelnen Produkte der Volksdichtung zu gelangen, als es bisher möglich war. In der ersten aus diesen Untersuchungen hervorgegangenen Schrift handelt Petsch über die 'Formelhaften Schlüsse im Volksmärchen'[1]; eine ähnliche Behandlung der Eingangsformeln, der Übergänge und Abschwenkungen, des Dramatischen im Märchen usw. soll nachfolgen. Es ist selbstverständlich, dass die vorliegende wie die noch zu erwartenden Untersuchungen Petschs, die sich auf alle zur Hand liegenden Litteraturen ausdehnen, nur einen ersten Wurf bedeuten, nur den Weg der Forschung andeuten, nicht aber sie zum Abschluss bringen können. Denn da ja gegenüber dem internationalen Charakter des Märchenstoffes das national Eigentümliche in der Formgebung gesucht werden muss, liegt es auf der Hand, dass auf dem von Petsch gezeigten Wege zuerst die Volksdichtungen der einzelnen Völker nach diesen stilistischen Gesichtspunkten untersucht werden müssen, wobei noch zu fragen ist, ob die Stilformen (Schlussformeln, Übergänge usw.) mit den Stoffen selbst gewandert sind oder innerhalb einer Kultur- (und Kunstgeschmacks-) einheit gleichmässig verschiedenen Zweigen der Volksdichtung eignen (Märchen und epische Erzählung, dramatische Spiele usw.). Aber für diese Einzeluntersuchungen hat eben Petsch die Grundlage geschaffen, und weitere Beobachtungen in dieser Richtung werden gut thun, wenn nicht eine zwecklose Zersplitterung und Erschwerung der Forschung erfolgen soll, sich vorläufig an die von Petsch aufgestellten Kategorien zu halten und an ihnen die nationale Eigenart der Märchen zu messen. Kleinere Beiträge zur Vermehrung und Ergänzung des deutschen Märchenschatzes flossen aus Pommern[2] und Holstein[3]; ein neues Gebiet der Märchenkunde eröffnete Elisabeth Sklarek durch die Veröffentlichung einer Auswahl (48) magyarischer Märchen in deutscher Übersetzung.[4] Wie vor Jahren die englische Auswahl von Kropf und Jones[5], so geht auch das Buch Elisabeth Sklareks auf die wissenschaftlich zuverlässigsten Aufzeichnungen magyarischer Märchen (namentlich aus den Publikationen der Kisfaludy-Gesellschaft und der linguistischen Zeitschrift Magyar Nyelvör) zurück und bietet darum auch für stilistische Untersuchungen eine vertrauenswürdige Grundlage. In der vom Ref. besorgten Einleitung ist der Versuch gewagt worden, den magyarischen Märchenschatz nicht nach stofflichen Kategorien, sondern nach litterargeschichtlichen Kriterien (Märchen, die aus kirchlichen Erbauungsschriften ins Volk gedrungen sind, Märchen antikklassischen Ursprungs, durch die Rumänen vermittelte, im Lande entstandene sogenannte Nationalitätenmärchen usw.) zu sichten.

Übergehend auf Brauch und Sitte müssen wir in erster Linie eines Aufsatzes von Drews[6] Erwähnung thun, worin den jungen Theologen das Studium der Anschauungen und Begriffe der breiten Volksschichten als Erkenntnisgrundlage für die sittlich aufbauende seelsorgerische Thätigkeit dringend empfohlen wird. Der kirchlichen Volkskunde im engeren Sinne dienen zu gleicher Zeit mehrere

1) Berlin, Weidmann. 1900. (Vgl. oben 10, 350).

2) A. Haas, Pommersche Märchen, Blätter f. pomm. Volkskunde 9, 24—28. 156—159. 165 f. 180 f. A. Brunk, ebenda 9, 33—64. 81—108. 181 f.

3) W. Wisser, Volksmärchen aus dem östlichen Holstein. Die Heimat (Kiel), 10. Bd.

4) Ungarische Volksmärchen, ausgewählt und übersetzt. Mit einer Einleitung von A. Schullerus. Leipzig, Dieterich (vgl. oben S. 124).

5) Folk-Tales of the Magyars. London 1889.

6) 'Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie', in der Monatsschrift f. prakt. Theologie, hrsg. von Prof. Baumgarten, Kiel. 1. Heft.

Aufsätze. C. Brunk[1]) stellte die kirchlichen Gebräuche vor 40 Jahren in Callies (Pommern) zusammen, E. John[2]) schilderte die innere Ausschmückung einer Dorfkirche bei Glauchau, A. Schullerus[3]) machte auf die Feld- und Gewannnamen aufmerksam, in denen noch die Namen alter Feldkapellen und verschollener Heiligenbilder stecken, E. A. Stückelberg unternahm es, in einer umfangreichen Untersuchung die 'Geschichte der Reliquien in der Schweiz'[4]) darzustellen, damit durch urkundliche Nachweise ein in katholischen Gegenden sehr bedeutungsvolles Gebiet der volkskundlichen Forschung erschliessend. Aus dem Gebiete der Festbräuche ist G. Hagers Werk 'Die Weihnachtskrippe' (oben 11, 168) hervorzuheben. Auf die 'Volkskunde auf dem Friedhof' lenkte R. Petsch[5]) die Aufmerksamkeit der Laien und Forscher, hier namentlich die Grabstein-Inschriften im Auge behaltend, während E. K. Blümml in dieser Zeitschrift[6]) die Flora der Friedhöfe in Nieder-Österreich zusammenstellte und dadurch in einem bedeutsamen Punkte entsprechendes Material zur Erkenntnis der Beziehungen zwischen Pflanzenwelt und volkstümlicher Anschauung beibrachte.

Sonst ist der Erforschung von Brauch und Sitte im einzelnen nicht viel Aufmerksamkeit zugewendet worden.[7]) Einen gewiss erfolgreichen Versuch, anderwärts in ähnlicher Art schon im Bereich der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde und des Vereins für siebenbürgische Landeskunde unternommen, in weiteren Kreisen durch dramatische Darstellungen das Verständnis für volkstümliche Sitte und Dichtung zu fördern, machte R. Wossidlo in seinem dramatischen Werkchen 'Ein Winterabend in einem mecklenburgischen Bauernhause'.[8]) Im Rahmen einer bäuerlichen Abendunterhaltung kommen hier Sagen, Märchen, Volkslied usw. im Lebenszusammenhang zu ihrem Rechte. Ein einziges Gebiet ist reicher bearbeitet worden, zum Teil mit überraschend neuen Ausblicken, nämlich innerhalb des wirtschaftlichen Lebens das Nahrungswesen. Da ragt vor allem das grundlegende Werk M. Heynes 'Das deutsche Nahrungswesen von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert'[9]) empor, das in grossen Zügen und doch wiederum auch im einzelnen hellstes Licht verbreitend, in den zwei Hauptabteilungen 'Erzeugung' und 'Bereitung' die Bemühungen des deutschen Volkes um 'das tägliche Brot' in geschichtlicher Entwicklung schildert. Vor der vielfach sich damit berührenden Darstellung in K. Weinholds 'Deutschen Frauen in dem Mittelalter' hat das Werk Heynes vornehmlich die Ausnutzung der seither erschlossenen ahd. Glossen und die Wiedergabe gleichzeitiger bildlicher Erläuterungen voraus. Dem Hauptwerke gehen einige kleinere Publikationen zur Seite. Helene Raff beschrieb in dieser Zeitschrift[10]) das Alt-Münchener Festgebäck, F. Loose ebenda[11]) die 'Eiserkuchen der Zerbster Gegend', d. i. Kuchen, die in bestimmten Formeisen gebacken werden, K. Weinhold teilte den 'Wochenzettel für den kärntischen Bauerntisch' mit[12]), über die Bedeutung des Brotes in Haus und Familie handelte zusammen-

1) Blätter f. pommer. Volksk. 9, 116—118.

2) Mitteil. d. Vereins f. sächs. Volksk. 2, 246—251.

3) Siebenbürg. Korrespondenzblatt 24, 5 f.

4) Zürich. Verlag der Schweizerischen Gesellsch. f. Volkskunde. CXIII, 324 S. 10 Fr.

5) Umfragen und Mitteil. zur bayr. Volkskunde 7 (2) 1 f.

6) 11, 210—213.

7) Im Programm von Warburg (1900 Nr. 392) setzte Hüser seine 'Beiträge zur Volkskunde' fort, diesmal namentlich Hochzeit und Beerdigung berücksichtigend.

8) Wismar, Hinstorff. 1 Mk. (Vgl. oben 11, 112).

9) Leipzig, Hirzel. 408 S. (= Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer, 2. Bd.)

10) 11, 84—87. — 11) 11, 75—78. — 12) 11, 222—223.

fassend Kuhnau.[1]) In einleuchtender Weise wies M. Höfler in einem Aufsatz über 'Sankt Michaelsbrot'[2]) auf die Beziehungen der noch heute gebräuchlichen Brotformen und Festgebäcke zu den altgermanischen Opfer- und Festgebräuchen hin, ebenso im Aufsatz über Allerseelentagsgebäcke[3]), wobei auf die 'Seelenzöpfe', die Ablösung des alten Haaropfers, besonders aufmerksam gemacht werden soll.

Dass neben den Spinnstuben der erwachsenen Mädchen auch die Spielstuben der Burschen, das 'Hutzehaus', wie sie im Egerlande heissen, im Volksleben eine gewisse Rolle spielen und deshalb von der Volkskunde nicht ausser acht gelassen werden dürfen, wurde mit Recht hervorgehoben.[4]) Über das besondere Rechtsverhältnis des 'Auszugs', wenn der Vater dem Sohn die Wirtschaft übergiebt und sich in den Auszug zurückzieht, wurde von A. John[5]) aus dem Egerland berichtet, wozu Vogel[6]) aus Sachsen zwei Auszugsregister, d. i die genaue Feststellung der dem Vater bis zu seinem Lebensende zu leistenden Gebühren hinzufügte. Im Anschluss an diese volkstümlichen Rechtsbestimmungen sei auch der Gemeindeordnung des Dorfes Harthau aus dem Jahre 1697 hier Erwähnung gethan, die E. John[7]) veröffentlichte.

Da über Hausbau und Tracht von anderer Seite berichtet werden soll, erübrigt noch das Gebiet des Aberglaubens. Die hervorragendste Publikation auf diesem Gebiete aus dem Jahre 1901 ist wohl, da die Neubearbeitung von A. Wuttkes Werk 'Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart' durch E. H. Meyer[8]) und das Buch Johannes Jühlings 'Die Tiere in der deutschen Volksmedizin alter und neuer Zeit'[9]) schon dem Vorjahre angehören, das Quellenwerk von Josef Hansen 'Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter; mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von Joh. Franck'[10]). Das Werk bietet das Quellenmaterial zu der vom Verf. im Vorjahre veröffentlichten Studie 'Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung'[11]), mit selbständigen litterarischen Untersuchungen. Einen Fragebogen zur Erforschung der Volksmedizin vom ärztlich-fachmännischen Standpunkt entwarf Otto Stoll.[12]) Wenn hier zum Schlusse noch besonders die beiden hierher gehörigen Publikationen K. Weinholds in dieser Zeitschrift 'Ein hochdeutscher Augensegen in einer Cambridger Handschrift des 12. Jahrh.'[13]) und 'Über die Bedeutung des Haselstrauches im altgermanischen Kultus- und Zauberwesen'[14]) hervorgehoben werden, so geschieht es zugleich mit dem wehmütigen Gedenken, dass der Bericht über die volkskundlichen Bestrebungen im Jahre 1901 noch durch den Namen des Altmeisters dieser Disziplin eingerahmt werden konnte.

Gross-Schenk (Siebenbürgen). Adolf Schullerus.

---

1) Mitteil. d. schlesischen Gesellsch. f. Volksk. 8, 25—44.
2) In dieser Zeitschrift 11, 193—201.
3) Allgemeine Zeitung 1901, Beilage Nr. 271 u. 272.
4) Unser Egerland 5, 48. Diese Zeitschrift 11, 223 f.
5) Unser Egerland 5, 34—36.
6) Mitteil. d. Vereins f. sächsische Volkskunde 2, 216—218.
7) Ebenda 2, 212—215.
8) Berlin, Wiegandt u. Grieben (oben 10, 452).
9) Mittweida, R. Schulze (oben 10, 458).
10) Bonn, Georgi. XII, 703 S.
11) München u. Leipzig, R. Oldenbourg. XVI, 538 S.
12) Schweiz. Archiv f. Volksk. 5, 157 ff. — 13) 11, 79—82. — 14) 11, 1—16.

Neue Forschungen über Hausbau und Tracht in Deutschland.

Wenn ich im folgenden versuche, eine Würdigung der im Verlaufe des letzten Jahres erschienenen Schriften über ländlichen Hausbau und bäuerliche Tracht zu liefern, so ist es dabei nicht auf irgendwelche Vollständigkeit abgesehen. Nur die bedeutenderen Fragen und Leistungen, von denen, wie ich hoffe, mir keine entgangen ist, sollen besprochen werden, und ich wünsche, es möchte mir gelingen, dabei vor allem den Blick auf grosse Ziele und Gesichtspunkte gerichtet zu halten. Wirklich befriedigend kann das aber meiner Meinung nach nur dann geschehen, wenn wir das Arbeitsgebiet der Volkskunde nicht nur auf unsere gegenwärtige Kultur beschränken, sondern auch die zu ihrem Verständnis nötigen Grundlagen in der Vergangenheit heranziehen, mit einem Worte, wenn wir uns auf den Standpunkt der historischen Volkskunde stellen. Aus diesem Grunde nenne ich zuerst:

Matth. Much, Die Heimat der Indogermanen im Lichte der urgeschichtlichen Forschung. Berlin, Herm. Costenoble, 1902. 311 S. 7 Mk. Der Beurteiler der äusseren Denkmäler einer Kultur kann die Frage nach der Herkunft ihrer Träger unmöglich ausser acht lassen, denn das Heimatland des Urvolkes muss auf seiner Nachkommen Art und Wesen für alle Zeit einen entscheidenden Einfluss ausüben. Bekanntlich ist die frühere Anschauung, dass die Heimat der Indogermanen in Asien zu suchen sei, jetzt von den meisten Forschern zu Gunsten einer europäischen Heimat, für die sich die Sprachvergleichung entschied, aufgegeben worden, und es ist beachtenswert, dass Much zu demselben Resultat gelangt, indem er die prähistorischen Denkmale, und zwar die der Steinzeit, einer entsprechenden Prüfung unterzieht, wodurch er höchst verdienstvollerweise ein sehr wichtiges Argument in die Erörterung hineingetragen hat. Als engere Heimat innerhalb Europas erschliesst er dann aus den Denkmälern die Küstenländer und Inseln der westlichen Ostsee, südlich begrenzt durch die Gebirgskette vom Harz bis zu den Karpathen, östlich zuerst durch die Oder, später durch die Weichsel. Zu dieser näheren Lokalisierung haben zunächst wohl die Anthropologen und die Sprachvergleicher Stellung zu nehmen, und unbeschadet der wohlverdienten Anerkennung für den Verfasser, wird es dabei nicht ohne Widerspruch abgehen. Vom einseitigen Standpunkte aus lässt sich eben diese schwierige Frage nicht entscheiden und es wäre erfreulich gewesen, wenn Much gleich Gelegenheit genommen hätte, sich mit den anders gearteten Resultaten der Sprachvergleichung auseinander zu setzen.

In dieser Beziehung empfiehlt sich zur Nachahmung: O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas. Strassburg, K. J. Trübner, 1901. XL, 1048 S. Es liegt ausserhalb des Rahmens dieser Zeitschrift und würde auch das Mass meiner Kenntnisse weit überschreiten, wenn ich hier eine Einzelkritik dieses inhaltsschweren Werkes liefern sollte.[1]) Einen nachdrücklichen Hinweis auf dasselbe kann ich aber nicht unterlassen. Mit Entschiedenheit betont der gelehrte Verfasser, wie von jeher so auch jetzt, dass die idg. Altertumskunde ihre Ergebnisse nicht allein aus der Sprachvergleichung, sondern ebensosehr und in Gemeinschaft mit ihr auch aus der Sachvergleichung ziehen müsse. Im allgemeinen begnügt sich nach Schraders eigenen Worten (S. XXXVI) das Werk damit, das erste Auftreten einer Kulturerscheinung festzustellen und ihre weitere Geschichte den Altertumskunden der idg. Einzelvölker zu überlassen, für die das Reallexikon eine Einleitung und Ergänzung sein möchte. Diesen Einzelwissenschaften fällt also eine doppelte Aufgabe zu, indem sie der idg. Altertumskunde einmal einen wichtigen

1) Vgl. Zupitza oben 11, 89. 342.

Teil des Stoffes zur Zusammenstellung des Bildes der idg. Urzeit zuzuführen, das andere Mal auf der so geschaffenen Grundlage die kulturgeschichtliche Weiterentwickelung der einzelnen idg. Völker darzustellen haben. Aus diesen leitenden Anschauungen des Verfassers erhellt schon, dass die historische Volkskunde, deren Jüngern ich das Buch zu fleissiger Benützung empfehle, hier eine Fülle von Anregungen wie von thatsächlicher Belehrung findet.

Indem wir uns nunmehr den Behandlungen der deutschen Realien zuwenden, nennen wir geziemenderweise an erster Stelle Moriz Heyne, Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert. Ein Lehrbuch. 1. Bd. Das deutsche Wohnungswesen. Leipzig, S. Hirzel, 1899. Mit 104 Abb. VI, 406 S. — 2. Bd. Das deutsche Nahrungswesen. 1901. Mit 75 Abb. 408 S. Ein Werk wie das vorliegende zu schaffen, dürften wohl wenig Gelehrte in gleicher Weise berufen und befähigt sein wie Heyne, der in hervorragendem Masse Wort- und Sachkenntnis vereinigt, und der daher mit vortrefflichem Erfolge es unternommen hat, die deutschen Hausaltertümer in ihrem geschichtlichem Zusammenhange zu behandeln. Im ersten Bande ist der deutsche Wohnbau mit seiner Ausstattung und seinem Geräte in drei Abschnitten — 1. altgermanische Zeit; 2. Merowinger bis 11. Jahrh.; 3. späteres Mittelalter — dargestellt, während der zweite Band zuerst die Erzeugung und dann die Bereitung der Nahrung schildert. In drei ferneren Bänden sollen Handel und Gewerbe, Körperpflege und Kleidung und endlich das grosse Gebiet des gesellschaftlichen Lebens ihre Darstellung finden. Und mit wahrhaftem Erstaunen sehen wir die grosse Fülle von Kenntnissen und von Material, die in diesem Werke niedergelegt ist. Nur die einmal selbst eine solche Darstellung versucht haben — und leider wie wenige sind das! — vermögen das Buch ganz zu würdigen, nur sie auch können es ganz beurteilen, wie auf diesem Gebiete, wo Wort- und Sachforschung überall in einander fliessen, des Verfassers Arbeitsmethode sich trefflich bewährt hat. Wer immer in Zukunft sich mit deutschen Hausaltertümern beschäftigen will, wird auf Heynes Buch zurückgehen müssen, und nicht anders ist es mit der äusseren Volkskunde, der wissenschaftlichen Behandlung der äusseren volkskundlichen Denkmäler, die an sich ohne feste Beziehung zur Altertumskunde nicht denkbar ist. Zwar bedürfen viele der behandelten Teile noch reichlich der Ergänzung und des Ausbaues, aber das beweist nur, wie sehr eine lebhaftere und allgemeinere Arbeit auf altertumskundlichem Gebiete nötig ist. Die Grundlinien wenigstens in vortrefflicher Weise gezogen zu haben, kann sich Heyne mit Recht rühmen, und die deutsche Archäologie, die sich endlich zur selbständigen Wissenschaft scheint durchringen zu wollen, ist ihm dafür grossen Dank schuldig.

Zum Teil schon unter dem Einflusse des Heyneschen Werkes entstanden ist: K. G. Stephani, Der älteste deutsche Wohnbau und seine Einrichtung. Baugeschichtliche Studien auf Grund der Erdfunde, Artefakte, Baureste, Münzbilder, Miniaturen und Schriftquellen. 1. Bd. Der deutsche Wohnbau und seine Einrichtung von der Urzeit bis zum Ende der Merowinger-Herrschaft. Mit 209 Abb. Leipzig, Baumgärtner, 1902. XII, 448 S. Für dieses Buch, das von Haus aus eigentlich als eine Art Einleitung für die kunsthistorische Darstellung des romanischen Wohnbaues gedacht ist, stehen die historischen und kunsthistorischen Quellen und die erhaltenen Denkmale im Vordergrunde. Die sprachlichen Beziehungen laufen nur nebenher. Auf jenen erstgenannten Grundlagen unternimmt es der Verfasser, eine Schilderung der Entwickelung des Wohnhauses aufzubauen, und was dazu aus den Quellen herangezogen werden kann, hat er mit grossem Eifer zusammengetragen, so dass es ihm in vortrefflicher Weise gelungen ist, eine

Sammlung des überlieferten Materials darzubieten. Das war ihm die Hauptsache, und er hat seinen Zweck erreicht. Freilich hätte ich und mit mir wohl alle Hausforscher gewünscht, dass Stephani sich sein Ziel von vornherein etwas anders gesteckt hätte, als er es gethan, denn es lässt sich über die Anfänge des deutschen Wohnbaues bedeutend mehr ermitteln, als der Laie nach Stephanis Buche glauben möchte. Man muss nur einen anderen Weg einschlagen und von den Resultaten der Hausforschung seinen Ausgangspunkt nehmen. Mit ihnen sind dann die historischen Überlieferungen in Zusammenhang zu bringen, zur Ergänzung heranzuziehen, bezw. bei Abweichungen oder Widersprüchen zu einer Modifikation der Urteile zu verwerten. Die Hausforscher sind unzweifelhaft in solchen Erwartungen an das Buch herangetreten, aber ich weiss wohl, dass die Kunsthistoriker anders darüber urteilen. Indessen auch die Hausforschung begrüsst das Buch, sowohl in Bezug auf den Wohnbau selbst wie auf dessen Ausstattung, als eine treffliche Stoffsammlung, deren Wert durch zahlreiches Abbildungsmaterial erhöht wird; ich bitte daher, meine obigen Bemerkungen nicht als eine Verurteilung aufzufassen. Das Buch thut seinem Zwecke genug, und kein Jäger kann alle Hasen auf einmal schiessen!

A. Schliz, Das steinzeitliche Dorf Grossgartach, seine Kultur und die spätere vorgeschichtliche Besiedelung der Gegend. Stuttgart, Ferd. Enke, 1901. Mit 1 Karte, 12 Tafeln und 24 Textabb. IV, 52 S. 4⁰. Die Ausgrabungen, die Schliz in Grossgartach unweit Heilbronn veranstaltet hat und über deren Ergebnisse er in vorliegendem Werke eingehenden Bericht erstattet, sind für uns von ganz hervorragendem Interesse. Denn es ist dem Verfasser gelungen, eine Reihe von etwa 90 steinzeitlichen Wohnstätten aufzudecken, von denen ausser einer grossen Anzahl von Waffen und Hausgeräten nicht nur ein Teil der äusseren farbigen Behandlung der Wände festgestellt, sondern deren Grundriss und innere Einteilung sogar mit einer Sicherheit und Klarheit aufgedeckt werden konnte, wie es vorher meines Wissens noch keinem Forscher beschieden war. Die Wohngebäude können mit voller Sicherheit von den Wirtschaftsgebäuden geschieden werden, und ihre innere Teilung in einen Herdraum, in den die Zugangsrampe direkt hineinführt, und in einen höher gelegenen zweiten Raum mit Lehmbänken bietet für die Hausforschung ein hochwichtiges Material, welches durch gute Abbildungen mit genauen eingeschriebenen Massangaben ein sorgfältiges Studium ebensosehr erleichtert, wie es sich dafür empfiehlt. Die der Bronze- und Hallstattzeit angehörenden Wohnstätten der Heilbronner Gegend schildert Schliz an der Hand der Forschungsergebnisse des letzten Jahres in einem Aufsatze: „Die Siedelungsform der Bronze- und Hallstattzeit und ihr Vergleich mit den Wohnanlagen anderer prähistorischer Epochen. Wohnstätten-Studie aus der Heilbronner Gegend. Mit 5 Textabb. und 1 Tafel“ (Fundberichte aus Schwaben. IX. Jahrg. 1901. S. 21—36). Der Aufsatz bietet eine sehr erwünschte Ergänzung des Grossgartach-Buches.

Von den sonst hier in Betracht kommenden Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der Hausforschung nenne ich zuerst: Rudolf Meringer, Die Stellung des bosnischen Hauses und Etymologien zum Hausrat. Wien, C. Gerolds Sohn, 1901. 118 S. Mit 62 Textfig. (= Sitzungsber. d. Wiener Akad. 144, 6). Meringer hat sich bekanntlich um die deutsche Hausforschung durch eine beträchtliche Zahl von Arbeiten, die meist in den „Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien“ gedruckt sind, hervorragende Verdienste erworben, und aus seiner Feder stammend müsste eine Schilderung des bosnischen Hauses selbst dann hier Erwähnung finden, wenn jenes mit dem deutschen Hause nichts gemein hätte. Um so mehr aber muss es geschehen, da, wie Meringer schon früher in einem Aufsatze „Das volkstümliche

Haus in Bosnien und der Hercegovina" (Wissenschaftl. Mitt. aus Bosnien u. d. Hercegovina, VII. Bd., 1900) zu unserer grossen Überraschung nachgewiesen hatte, und wie er in vorliegender Schrift weiter ausführt, das bosnische Haus ganz unter dem Einflusse des oberdeutschen Hauses steht, und damit in Bezug auf den Wohnbau, dieses wichtigste äussere Denkmal aller Kulturen, das oberdeutsche Kulturgebiet in seiner Ausdehnung bis nach Bosnien wissenschaftlich erwiesen ist. Selbst die Einzelheiten der inneren Ausstattung stehen meist unter deutschem Einfluss. Auf den zweiten Teil des Büchleins, die Etymologien zum Hausrat, mache ich noch besonders aufmerksam, einerseits wegen der weitschauenden Art, in der sie ausgeführt sind, andererseits weil man sich, wenn es noch nötig sein sollte, durch das Studium derselben überzeugen kann, wie untrennbar die Hausforschung und die Volkskunde überhaupt mit Altertumswissenschaft und Sprachvergleichung zusammenhängen.

Dasselbe gilt auch von: J. Hunziker, Das Schweizerhaus nach seinen landschaftlichen Formen und seiner geschichtlichen Entwickelung. 1. Abschnitt: Das Wallis. Aarau, Sauerländer, 1900. XII, 240 S. Mit 201 Abb. 2. Abschnitt: Das Tessin. 1902. XII, 169 S. Mit 102 Abb. Dieses Werk ist in der deutschen Litteratur der umfänglichste und erfolgreichste mir bekannte Versuch, den Hausbau eines lokal beschränkten Gebietes in einer Monographie zur Darstellung zu bringen, und wenn ich die beiden ersten Bände, den ersten vom Verfasser noch selbst besorgten und den zweiten nach des Verfassers Tode von J. Winteler herausgegebenen, hier bespreche, so kann das nur in dem Wunsche geschehen, dass auch die folgenden fast druckfertig vorliegenden Manuskriptbände recht bald von berufener Seite zum Drucke gebracht werden möchten. Es sind noch sieben Abschnitte vorgesehen: Graubünden nebst Sargans, Gaster und Glarus; die Nordostschweiz; die Innerschweiz; das Berner Oberland nebst den Pays d'Enhaut, den Ormonts und dem Jaunthal; das jurassische Haus; das dreisässige Haus. Ein letzter Abschnitt, der neunte des ganzen Werkes, wird „wesentlich in Bezug auf ethnologische und ethnographische Fragen, die Resultate der voraufgegangenen Untersuchung in eine Gesamtübersicht vereinigen, begleitet von einer kartographischen Darstellung der Verbreitungsbezirke der verschiedenen Hausformen der Schweiz." Die höchst beschwerliche Untersuchung auf diesem Gebiete, dessen Material sich der Forscher mit dem Wanderstabe, dem Notizbuch und der Zeichenmappe in der Hand, selbst zusammentragen muss, ist mit sehr grosser Sorgfalt angestellt worden, und Hunzikers Name wird künftig unter den besten unserer Hausforscher zu nennen sein. Die Darstellung ist so angelegt, dass der Verfasser zunächst mit dem Leser seine Wanderung von Ort zu Ort, von Thal zu Thal wiederholt und so das gesammelte Material schrittweise schildert. Diesem Reisebericht folgt dann eine Übersicht, welche die Häuser und ihre Teile in einer vergleichenden Zusammenstellung behandelt, und sich ebenso durch die Fülle ihrer Resultate wie durch methodische Sicherheit auszeichnet. Indem ich noch auf das reiche und meist sehr gute Abbildungsmaterial hinweise, empfehle ich das Werk bestens.

Von kleineren Monographien nenne ich: K. Fuchs, Der Burzenländer Hof (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien 31, 275—296. Mit 28 Abb.) und K. Fuchs, Über das Székler Haus (ebenda 31, 334—339. Mit 12 Abb.). Diese Aufsätze über den Hausbau in jenen Ländern der südöstlichen Ecke Siebenbürgens sind für uns deshalb von Interesse, weil Fuchs, entgegen der Ansicht der magyarischen Forscher, ihre Bauweise für deutsch erklärt. In Bezug auf das Burzenland teilt er die Vermutung der deutschen Forscher und sucht es hier zu beweisen, dass Haus und Hof jener Nationalitäten im wesentlichen altsächsisch sind, und zwar vermutet er,

dass sie altsächsische Formen bewahrt haben, die die Sachsen selbst schon vor Jahrhunderten durch neuere Formen ersetzt haben. Das Székler Haus hält er für eine Mischung des sächsischen Hauses und des Gebirgshauses.

Indem ich schliesslich noch erwähne, dass ich selbst in einer Reihe von Artikeln „Herd und Herdgeräte in den Nürnbergischen Küchen der Vorzeit“ von O. Lauffer (Mitteil. a. d. germ. Nationalmuseum 1900/1901. Mit 65 Abb.) es versucht habe, Beiträge zur Kenntnis des Hausgerätes zu liefern, schliesse ich den Bericht über diejenigen Arbeiten, die vom ethnologischen und archäologischen Standpunkte aus den deutschen Wohnbau behandelt haben.

Es erübrigt uns, die Werke zu besprechen, die in der Betrachtung des bäuerlichen Hausbaues die Rücksicht auf das Technische und ganz besonders auch auf die ästhetische Wirkung in den Vordergrund stellen. Es sind diejenigen Momente, die man seit einiger Zeit mit dem in mancher Hinsicht schlecht gewählten Ausdrucke „Volkskunst“ zu bezeichnen pflegt, und die man lieber mit dem Namen „Bauernkunst“ zusammenfassen sollte. Die Volkskunde hat auch diesem Teile der Hausforschung mit Recht ihr Interesse in lebhaftester Weise zugewandt, und sie muss mit ganz besonderer Freude der Erscheinungen der allerletzten Zeit gedenken. Nachdrücklichst heben wir hier hervor: „Das Bauernhaus im Deutschen Reiche und in seinen Grenzgebieten.“ Hrsg. vom Verbande deutscher Architekten- und Ingenieur-Vereine. Dresden, G. Kühtmann (Lfg. 1—5), 1901/02. Preis pro Lfg. 8 Mk. fol. Das Bauernhaus in Österreich-Ungarn und in seinen Grenzgebieten. Hrsg. vom Österreichischen Ingenieur- und Architekten-Vereine. Dresden, G. Kühtmann (Lfg. 1—2), 1901/02. Preis pro Lfg. 11,25 Mk. fol. Das Bauernhaus in der Schweiz. Hrsg. vom Schweizerischen Ingenieur- und Architekten-Vereine. Dresden, G. Kühtmann (Lfg. 1), 1902. Preis pro Lfg. 10,25 Mk. fol. Diese drei Publikationen können nicht getrennt besprochen werden, sie bilden zusammen ein Ganzes und wie sie sich schon äusserlich als zusammengehörig dadurch erweisen, dass sie von demselben verdienstvollen Verleger herausgebracht werden, so erkennt man auch aus ihrem inneren Wesen sofort, dass die Gesichtspunkte, nach denen sie ausgearbeitet sind, in allen Hauptsachen die gleichen waren. Die deutschen, österreichischen und schweizerischen Architekten-Vereine, deren Mitglieder für die Erforschung des Bauernhauses sich schon so vielfache Verdienste erworben haben, sind hier in gemeinsamem Streben thätig gewesen, um in einem grossen und wirklich kostbaren Werke den ländlichen Hausbau zur Darstellung zu bringen. Der Standpunkt, den sie dem Bauernhause gegenüber einnehmen, ist durch die Berufsthätigkeit der Herausgeber selbstverständlich von vornherein bedingt: es handelt sich für sie um die landschaftlich wechselnde äussere Erscheinung, sodann um die malerische Einfügung der Baulichkeiten in das umgebende Landschaftsbild und endlich um Einzelheiten der Technik und der architektonischen Dekoration. Das sind die Momente, die dem Architekten bei Betrachtung des Bauernhauses vor allem wichtig sind, und für deren wissenschaftliche Behandlung hier die quellenmässige Grundlage geboten wird. Und in dieser Rücksicht werden hier in einer grossen Zahl von zeichnerisch vortrefflichen Abbildungen die Bauernhäuser in Grundrissen, Ansichten und Durchschnitten mit genauen Massangaben dargestellt. Dass dabei die ethnologische und archäologische Betrachtungsweise zurücktritt, ist selbstverständlich. Ganz ist auch sie nicht unbeachtet gelassen. Aber in dem mehr oder minder grossen Masse ihrer Berücksichtigung liegt, wie es scheint, der einzige wichtigere Unterschied zwischen den verschiedenen Blättern: in den schweizerischen Aufnahmen fehlen sie bislang fast ganz, die österreichischen betonen sie vielfach weniger als die deutschen, aber eben dem öster-

reichischen Werke gehören diejenigen Blätter an, die bislang den meisten Ansprüchen gerecht werden. Das sind die Blätter: „Kärnten Nr. 4 und 5“, aufgenommen von dem verdienten Hausforscher J. R. Bünker und gezeichnet von dem Architekten F. K. Storno. Die gemeinsame Arbeit von Vertretern der beiden verschiedenen Betrachtungsweisen des Bauernhauses hat sich hier sehr erfolgreich erwiesen. Leider war sie sonst wohl häufig nicht möglich, vielfach wäre sie auch unnötig gewesen, denn nicht jedes Haus ist für beide Forschungsarten bedeutsam. und die endlosen Reihen von Varianten, die fast jeder Haustypus zeigt, sind für den Standpunkt des Architekten kaum von Wichtigkeit. Hunziker, der auch den Text zu dem „Bauernhaus in der Schweiz“ übernommen hatte, ist in der Vorrede seines obengenannten Werkes näher auf jene Verschiedenheiten eingegangen. Übrigens sind vielfach die ortsüblichen Benennungen eingetragen, und da nach Möglichkeit typische Häuser aufgenommen sind, so fällt auch für die ethnologische Betrachtungsweise vieles ab. In dem beschreibenden Text sollen auch die ethnographischen Fragen im Zusammenhange mit den einzelnen Landschaften soweit berührt werden, wie sie bisher von der wissenschaftlichen Forschung einwandfrei klargestellt worden sind. Ein völlig abschliessendes Urteil lässt sich natürlich erst fällen, wenn die Texte erschienen sind. Wir werden dann eingehend auf diese drei grossen Werke zurückkommen müssen, durch deren reiche Darbietungen und treffliche Ausführung im einzelnen die Architekten-Vereine sich ein grosses Verdienst erworben haben. Schon jetzt zeigen die bislang erschienenen Lieferungen in vollstem Masse, welch ein reicher Schatz von architektonischen Motiven durch die Erforschung der ländlichen Bauweisen ans Licht gezogen werden können.

Die Volkskunst einer einzelnen Landschaft behandeln zwei zusammengehörige Werke: Fr. Zell, Bauern-Möbel aus dem Bayerischen Hochland. 30 Tafeln mit Text. Frankfurt a. M., H. Keller, 1899, fol., 30 Mk., und Fr. Zell, Bauern-Häuser und volkstümliche Hausmalereien im Bayerischen Hochland. 30 Tafeln mit Text. Frankfurt a. M., 1900, 30 Mk. Auf dem Gebiete der bayerischen Volkskunst dürften wohl wenige sich mit Franz Zell messen können, der sich durch langjähriges Studium hier zu einem gründlichen Kenner herangebildet hat. Die Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden waren, sind durchaus nicht zu unterschätzen, denn einmal ist die Volkskunst in ihrem ganzen Umfange doch erst seit recht kurzer Zeit museumsfähig geworden, und dann liegt es auf der Hand, dass sie von den Kunsthistorikern von Fach bis auf diesen Tag als etwas Minderwertiges betrachtet wird, umsomehr müssen die Jünger der Volkskunde dankbar sein für die vorliegenden Werke, die mit grossen Opfern des Herausgebers sowohl wie des Verlegers zu stande gebracht sind. Natürlich — um künstlerische Leistungen, die dem feingebildeten Geschmack unserer Zeit einen ästhetischen Genuss gewähren können, handelt es sich hier fast nirgends, Kunst im höchsten Sinne ist die ‘Bauernkunst’ nicht. Aber abgesehen davon, dass viele Motive derselben für die Herrenkunst, wenn ich diesen Ausdruck des Gegensatzes halber gebrauchen darf, anregend wirken können, ist doch die Angleichung der Kunstformen an den bäuerlichen Geschmack und das Studium der Lebensdauer und der wechselseitigen Vermischung der also adoptierten Stilarten von hervorragendem kulturgeschichtlichen Interesse, und ein wissenschaftliches Urteil darüber lässt sich überhaupt erst fällen, wenn — was sehr zu wünschen wäre — für die einzelnen Landschaften überall solches Studienmaterial veröffentlicht würde, wie es hier für Oberbayern geschehen ist. Die Lokalmuseen und volkskundlichen Sammlungen würden sich durch derartige Publikationen ein grosses Verdienst erwerben, ebenso wie es Zell sich erworben hat, auf dessen frühere hierhergehörige Aufsätze über das ‘Kistlerhaus in Grünwald’

('Altbayerische Monatsschrift des histor. Vereins von Oberbayern' 1899. I, 22—29) und über 'Volkstümliche Hausmalereien im bayerischen Hochland' (Ebenda 1900. II. 149—171) ich hier zugleich aufmerksam mache. Die Ausstattung der beiden vorliegenden Werke, zu denen ein dritter Band 'Volkstrachten im bayerischen Hochland' sich bereits im Druck befindet, ist eine sehr gute und empfiehlt das Werk bestens.

Indem ich zu der Besprechung der Arbeiten über Volkstrachten übergehe, erwähne ich zunächst, dass im Jahre 1901 die beiden bekannten Werke R. Andree, 'Braunschweiger Volkskunde' und R. Wuttke, 'Sächsische Volkskunde', welche beide genaue Schilderungen von Dorf und Haus, Hausgerät und Tracht enthalten, in 2. Auflage erschienen sind.

Wir wenden uns den Specialforschungen über deutsche Volkstrachten zu: Fr. Hottenroth, Deutsche Volkstrachten — städtische und ländliche — vom 16. Jahrhundert an bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Volkstrachten aus Nord- und Nordost-Deutschland, sowie aus Deutsch-Böhmen. Mit 83 Textabb. und 48 Farbentafeln (Frankfurt a. M., Heinr. Keller 1902. 244 S. 24 M.). — Mit diesem Bande, als dem dritten, ist Hottenroths grosses Handbuch der deutschen Volkstrachten zum Abschluss gebracht, und es liegt damit ein Werk in unseren Händen, dem viele Benutzer es kaum ansehen werden, welch grosse Schwierigkeiten zu überwinden waren, bis das zahlreiche hier verwendete Material an Beschreibungen sowohl wie an Abbildungen zusammengetragen werden konnte. Gerade deshalb haben die Jünger der Volkskunde, die jene Schwierigkeiten kennen, die Verpflichtung, mit unumwundener Anerkennung und Dankbarkeit die schweren Bemühungen des Verfassers zu lohnen. Ist doch das Material noch so versteckt und schwer zugänglich, oder wo es bereits neu publiciert ist, so vielfach verstreut, dass ein ungewöhnlicher Mut dazu gehörte, dieses grosse Werk überhaupt in Angriff zu nehmen. Wir werden daher wohl die Klagen des Verfassers über die vielen Lücken, die noch nicht ausgefüllt werden konnten, als berechtigt erkennen, aber einem billigen Beurteiler kann es nicht einfallen, Hottenroth einen Vorwurf daraus zu machen. Vielmehr können wir nur einen Beweis darin erblicken, wie notwendig es war, dass die junge Wissenschaft der Volkskunde sich auch der Erforschung der ländlichen Trachten mit Eifer angenommen hat, und zugleich darin einen Sporn finden zu fernerer regster Sammelarbeit. Ganz besonders in solcher Wirkung seines Buches wird der Verfasser die wohlverdiente Befriedigung für seine Arbeit erlangen. Die Anordnung ist hier wie in den ersten Bänden eine geographische. Nachdem zur Einleitung die Kostümgeschichte des nordöstlichen Deutschland zur römischen Zeit und im Mittelalter dargeboten ist, werden uns die Trachten von Mecklenburg, den sächsischen Staaten, der östlichen Hälfte des Königreichs Preussen und endlich von Deutsch-Böhmen vorgeführt und in vielen Abbildungen veranschaulicht, die der Verfasser mit bekanntem flotten Strich nach seinen Vorlagen selbst gezeichnet hat. Eine reichliche Nachlese von neuem Material zu dem Inhalte der beiden ersten Bände bildet den Schluss. Auf Einzelheiten des Buches einzugehen, dürfte kaum von besonderem Nutzen sein. Viel wichtiger scheint es mir, nachdrücklich zu betonen, wie recht der Verfasser daran gethan hat, den historischen Zusammenhängen der ländlichen Tracht mit der städtischen nachzugehen und damit die Volkstrachten als — freilich vielfach modificierte — Nachwüchse und, dürfen wir ruhig hinzufügen, zum Teil auch Auswüchse der Herrentrachten zu erweisen. Nur wer in solcher Weise an die Volkstrachten herantritt, ist auf dem rechten Wege zu einer sachgemässen Beurteilung derselben. Dadurch, dass diesem Bande gute Register, systematische und alphabetische,

für alle drei Bände angehängt sind, ist die Benutzbarkeit des Werkes in dankenswerter Weise erleichtert worden. Die reichliche Beigabe von Abbildungen, zumal auch der vielen Farbentafeln ist der Verlagsbuchhandlung hoch anzurechnen, die dadurch ihr persönliches Interesse an einer entsprechenden Ausstattung ihrer Verlagswerke aufs Neue bewiesen hat.

Julie Heierli, Die Schweizer-Trachten vom 17.—19. Jahrhundert nach Originalen. 36 Farbentafeln mit Text. Zürich, Polygraphisches Institut, 1901. gr. fol. 90 fr. Wir befinden uns auf dem Gebiete der lokalen Trachtenforschung. Am 14. März 1896 hat der Lesezirkel Hottingen in Zürich ein Schweizertrachtenfest abgehalten, und bei dieser Gelegenheit sind die vorliegenden Aufnahmen gemacht. Man muss das zum Teil bedauern, denn es sind städtische Menschen, die in den bäuerlichen Trachten stecken, und man weiss ja, wie ein „Salontiroler“ aussieht. Andererseits ist es aber jenem Feste zu verdanken, dass eine Reihe von Trachten hier vertreten ist, die im Volke bereits abgestorben sind und nur mit grosser Mühe. zum Teil in einzig erhaltenen Exemplaren aufgetrieben worden sind, und so empfangen wir mit ungeteilter Freude dieses prächtige Werk. Der ganze, unzweifelhaft hervorragende Wert desselben beruht in den grossen Farbentafeln. Dieselben sind auf photomechanischem Wege hergestellt und mit allergrösster Sorgfalt in der denkbar prächtigsten Weise ausgeführt. Nicht nur sind die Farben der einzelnen Kostümstücke gut getroffen, auch die Dekoration an Bändern und Stickereien ist bis ins kleine sauber durchgeführt. Selbst der Schmuck ist teilweise so deutlich, dass auch die Einzelheiten der Ornamente erkennbar sind. Die ganzen Figuren sind in solcher Grösse ausgeführt, dass von der Darstellung von Einzelstücken abgesehen werden konnte. Leider reicht der Wert des Textes an den der Abbildungen nicht heran, aber diese letzteren sind eine vortreffliche Leistung, die für die Trachtenforschung eine durchaus genügende Grundlage bietet.

Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck. I. Ferdinand Justi, Hessisches Trachtenbuch, Lfg. 1 u. 2. Mit je 8 Blättern in Farbendruck. Marburg, N. G. Elwert, 1900, 1901. 48 S. fol.[1]) Dieses Werk mit seinen bislang vorliegenden beiden Lieferungen ist doch wohl die beste Specialarbeit auf dem Gebiete der Trachtenkunde, die mir bislang bekannt geworden ist. Der Grund liegt darin, dass der Verfasser sich hoch erhebt über die mancherlei dilettantenhaften Liebhaberneigungen, deren Nachwirkungen doch auch heute noch vielfach in volkskundlichen Arbeiten nicht ganz überwunden sind. Die Beschäftigung mit den Volkstrachten bildet für ihn einen Teil der historischen Volkskunde, deren Behandlung auch den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen hat; er setzt sie in Beziehung zu den übrigen historischen Disziplinen und gewinnt dadurch einen Standpunkt, der nicht nur für die Beurteilung der Trachten selbst auf der wünschenswerten Höhe liegt, sondern der auch dem Laien auf diesem Gebiete es erkenntlich machen wird, dass wir ein Recht dazu haben, wenn wir die Volkskunde als vollgültige Wissenschaft angesehen wissen wollen. 'Die Geschichte der Kleidung bildet durch ihren engen Zusammenhang mit der Entwicklung von Gewerbe und Handel einen wichtigen Teil der Gesellschaftswissenschaften und liefert einen merkwürdigen Beitrag zur Kenntnis des Geschmackes, der Sitten und des Gesellschaftstriebes', mit diesen Worten hat Justi selbst den Massstab bezeichnet, den er zur Beurteilung an die hessischen Volkstrachten anlegt, und mit umfassender Gelehrsamkeit geht er der Entwicklung derselben im ganzen wie der Geschichte ihrer einzelnen Teile nach. Dass er neben der gelehrten Erkenntnis

1) Vgl. oben 11, 233.

zugleich auch eine warme Empfänglichkeit für den malerischen Reiz dieser Trachten sich bewahrt hat, das beweisen die anschaulichen Worte, mit denen er sie schildert. Die vortrefflichen Abbildungen, nach Naturaufnahmen in Farbendruck ausgeführt, sind des Textes durchaus würdig. Besonders leuchtend stehen mir die schönen Reproduktionen einiger Brustschmucke vor Augen, die ebensosehr die farbige Wirkung zu voller Geltung bringen, wie sie die Technik der Herstellung deutlich erkennen lassen. Wir können der historischen Kommission für Hessen und Waldeck zu solchem Beginne ihrer Veröffentlichungen nur gratulieren, indem wir im eigenen Interesse es zugleich als glückverheissendes Vorzeichen ansehen, dass gerade die Behandlung eines volkskundlichen Stoffes es ist, mit dem eine historische Kommission hier ihre Publikationen eröffnet.

Noch mache ich auf R. Mielke, Bauernschmuck. I. (Mitteilungen a. d. Museum f. Deutsche Volkstrachten u. Erzeugnisse d. Hausgewerbes, 7. Heft, 1901, S. 296 bis 334) aufmerksam, in dem der auf volkskundlichem Gebiete so rührige Verfasser die Behandlung des ländlichen Edelschmuckes mit Glück eröffnet, und ich freue mich auch, dass er, der das Buch von der 'Volkskunst' schrieb, hier den treffenden Ausdruck 'Bauernschmuck' gewählt hat. Damit schliesse ich den Bericht von den neuen Forschungen über Hausbau und Tracht in Deutschland. Hoffen wir, dass die Ernte dieses Jahres der vorjährigen gleichkomme!

Nürnberg. Otto Lauffer.

Gustav Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. II. Das germanische Julfest. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1901. 132 S. 4°.

1899 ist vom Verf. der erste Teil seiner Untersuchungen: 'das altnordische Jahr' veröffentlicht; ihm folgt das Julfest, das er gleich zu Anfang 'das rätselhafteste unter allen Festen unseres Kirchenjahres' nennt. Referent, der sich vielfach mit Weihnachtsstudien beschäftigt hat, stimmt Bilfinger darin willig zu, allerdings mit der Einschränkung, dass das oben genannte Buch ihm viele Steine aus dem Wege geräumt und viele Rätsel gelöst hat. Seine Darstellung bespricht: I. den 6. Januar, II. den 25. Dezember, III. die zwölf Nächte, IV. Kalendae Januariae, V. Kalenderbrauch und Weihnachtsbrauch, wo seine Untersuchungen und deren Ergebnisse für die Volkskunde von ganz besonderem Interesse sind. Er behandelt Geschenke, Flüssigkeiten, Früchte; den Festbettel, den Berchtentisch; auspicari: „Anfang gut, alles gut, war der antike Grundsatz, der Thun und Treiben am Neujahrstag bestimmte. Alles beeilte sich, einen guten Anfang zu machen.“ Demnächst werden besprochen Neujahrszauber und Weihnachtsheiltum; Prognostica: „eine ganz besonders grosse Anzahl von abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen, die sich an die Christnacht knüpfen, entspringt dem Glauben, dass man gerade in dieser Nacht durch diese oder jene Mittel die Ereignisse des kommenden Jahres voraussehen könne.“ Es folgen hierauf Lichter und Baumgrün; Maskenumzüge, Narrenfest, Bohnenkönig; Geisterspuk, Geisteraustreibung; Vetula, Anklopfen, Pfeffern. Man wird unter diesen Rubriken wohl beinahe alle die verschiedenen Weihnachtssitten und den mit ihnen zusammenhängenden Aberglauben, durch das Mittelalter bis ins heidnische Rom verfolgt, entwirrt und erklärt finden. Den VI. Abschnitt benennt B. 'Annus a Nativitate', den VII. das germanische Julfest, mit den Unterabteilungen: 1. Die zwölf Nächte und die germanische Götterwelt; 2. Die altnordische Tradition, a) Was die nordische Tradition von dem altheidnischen Julfeste erzählt, ist durchaus dem skandinavischen Weihnachtsfest des

Mittelalters entlehnt; b) Haben schon die heidnischen Skandinavier ihr vorchristliches Jahr mit dem Julfest begonnen? c) Wo nicht, konnte das Julfest doch mit irgend einem anderen bedeutsamen Abschnitt ihres Jahres zusammenfallen; d) Die Tradition über den isländischen Kalender; e) Der 1. Januar Träger der Julsitte. Zuletzt bespricht er Bedas Zeugnis und die Mutternacht, wo er die Deutung mater nox der nox matrum und nox matris vorzieht; sie ist die Mutternacht aller folgenden Nächte. Er endigt mit folgenden Worten: „Wir können unsere Untersuchung mit der Überzeugung beschliessen, dass bei genauer Betrachtung von dem germanischen Julfest nichts Urgermanisches übrig bleibt als der Name Jul."

Nach allem, was früher über das Julfest geschrieben und geglaubt worden ist, scheint dies ein kühner Schluss. Ich bin jedoch mit einem gewissen Vorbehalte, den ich bei einer anderen Gelegenheit zu besprechen wünsche, geneigt, mich B.'s Behauptung anzuschliessen. Ein paar Berichtigungen mögen mir erlaubt sein. S. 70 sagt B. nach Mannhardt, Germ. Mythen (nicht S. 320, sondern 521), dass in Norwegen früher vom Beginn des Julfastens an Jünglinge (jólasveinar) in Tierhäute gehüllt und mit geschwärzten Gesichtern überall durch das Land zogen und die friedlichen Bewohner schreckten. Woher Mannhardt seine Nachricht hat, ist mir unbekannt, und ich habe bis jetzt nicht erfahren können, ob solche Aufzüge wirklich dort stattgefunden haben. S. 83 heisst es: 'die in Dänemark, Schweden usw. übliche Sitte des Julklapps', ebenso S. 84 'der dänisch-schwedische Julklapp'. Für Schweden ist dies richtig, für Dänemark aber nicht; ich wenigstens habe nie etwas der Art gesehen noch davon gehört. — Dürfte ich noch einen Tadel aussprechen, so müsste er das Fehlen eines Inhaltsverzeichnisses und Registers betreffen; um das Buch für eigene Studien völlig ausnutzen zu können, habe ich mir beide selbst angefertigt. Doch ich fürchte, in dieser kurzen Anzeige dem Verf. nicht völlig gerecht geworden zu sein. Gern möchte ich bei freierer Musse nochmals zu B.'s Buch zurückkehren. Es ist sehr inhaltreich, giebt in knapper Form eine Fülle von neuen, zuverlässigen Erläuterungen und wird jedem Erforscher der Julsitten und des Julglaubens unentbehrlich sein.

Askov bei Vejen. H. F. Feilberg.

Alfred Schaer, Die altdeutschen Fechter und Spielleute. Ein Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte. (Strassburger Diss.) Strassburg, Trübner. 1901. 207 S.

Wie oft mittelalterliche Dichter ihre Bilder und Kunstausdrücke dem Fechterwesen entnehmen, ist bekannt. Doch auch sonst bestehen zahlreiche Analogien zwischen den Berufen der Fechter und der Spielleute; beide werden als fahrendes Volk rechtlich gleich behandelt, beide entwickeln schulmässige Organisationen, die in Bezeichnungen und Einrichtung Verwandtschaft aufweisen, und wie Kampf und Gesang Grundmotive der germanischen Lebensanschauung bilden, so treten im 16. und 17. Jahrhundert die Marxbrüder und Federfechter den Meistersängern so nahe, dass oft dieselben Handwerker beiden Nebenberufen huldigen. Diesen Zusammenhängen geht S. auf Anregung seines Lehrers Ernst Martin in der vorliegenden Schrift fleissig nach. Er sammelt (S. 13—86) ein weit verstreutes Material zur Geschichte der gerichtlichen Zweikämpfe und des Fechterwesens an den Ritterhöfen und in den Städten bis um 1600, fasst dann (S. 86—97) die früheren Arbeiten über die Spielleute und das fahrende Volk knapper zusammen und vergleicht (S. 97—140) endlich die parallelen Erscheinungen bei beiden Berufs-

arten. Lässt auch die Darstellung bisweilen Gewandtheit und Hervorhebung des Wesentlichen vermissen, so verdient doch die sorgsame Stoffsammlung, die durch reichliche Beilagen (S. 142—199) unterstützt wird, Anerkennung. Dass eine lebendige Schilderung des ganzen Lebens der Fahrenden, die dessen Abspiegelung in der gleichzeitigen Litteratur verwertete, eine recht lohnende Aufgabe sein würde, möchte ich nur nebenher erwähnen.

Nachzutragen habe ich nur einige Kleinigkeiten. S. 20 (Zweikampf von Mann und Frau) vgl. H. Sachs, Fabeln und Schwänke 3, 284. — 43 (Tierkampf) Wickram, Goldfaden 1557, Titelholzschnitt. — 70 (Fechtschulen) Adrian, Mitteilungen aus Hss. 1846 S. 277—298. Wattenbach, Zs. d. V. f. Gesch. Schlesiens 4, 204 (1862). Abbildung des Zürcher Schwerttanzes 1578 im Mscr. F 27 der Zürcher Stadtbibliothek. — 76 Fechtbuch des Hans Wilhelm, Forfechters des Signor Salvator zu Padua 1611 (Berliner Mgq. 1190. 1191). Gothaer Hs. von 1443 im Serapeum 1851, 309. Ursprung der Fechtkunst: Widmann, Meistergesang in Oberösterreich 1885 S. 14. H. Sachs ein Fechter: A. Hartmann, Meisterliederhss. in Ungarn 1894 S. 39—42. Freifechter und Meistersänger H. Rheindaller: Wickram, Werke 2, XXXVII. Über Pritschmeistergedichte vgl. Fischarts glückhaftes Schiff hsg. von Baesecke 1901 S. XIV—XXV. Guarinoni, Grewel der Verwüstung 1610 S. 1253f. über Marxbrüder. Greger Federfechter nennt Finckelthaus sich 1644 (Goedeke, Grundriss 3, 66). — 139 'der Stange begehren' = um Gnade bitten: Wickram, Werke 2, 276. 320. 419.

J. Bolte.

K. Amersbach, Licht- und Nebelgeister. Ein Beitrag zur Sagen- und Märchenkunde. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Baden-Baden, 1901 (No. 660). 48 S. 4°.

Die früher beliebte Methode der Sagenbehandlung, die möglichst viele Gestalten unserer Volkslitteratur auf alte germanische Götter zurückzuführen suchte, ist mehr und mehr in Abnahme gekommen. Man zweifelt jetzt doch daran, ob die Überlieferung es vermocht hätte, die Ausgeburten volkstümlicher Gestaltungskraft bloss auf dem Wege der Erinnerung so lange festzuhalten, wenn nicht dem alten Glauben immer und immer wieder durch scheinbare Beobachtung der gefürchteten und verehrten Wesen in der lebendigen Gegenwart neue Nahrung gegeben worden wäre. Gewiss deckt sich in unseren Sagen und Märchen mancher Zug mit den Göttersagen der Edda. Aber dann handelt es sich eben um uralte, phantastische Motive, die vor vielen Jahrhunderten auf die Göttergestalten übertragen wurden, so gut wie auf irgend einen Märchenprinzen oder eine historische Persönlichkeit in später Zeit. Der eigentliche Kern der Sagen — wie freilich auch der Göttergestalten — wird immer in einer unmittelbaren Beobachtung der umgebenden Natur zu suchen sein, und der Mytholog thut besser daran, diese Natur zu studieren, als die lebende Volkssage in unmittelbare Verbindung mit der Edda und sonstigen Quellen ältester Mythologie zu bringen. Für eine ganze Reihe abergläubischer Vorstellungen hat K. Müllenhoff in seinem hübschen Buche über 'Die Natur im Volksmunde' natürliche Grundlagen nachgewiesen, und die vorliegende Abhandlung führt uns auf diesem Wege einen Schritt weiter.

Amersbach versucht es, die vielen Sagen von plötzlich auftauchenden, feurigen Männern, gespenstischen Tieren mit feurigen Augen, die den nächtlichen Wanderer schrecken, Pferde scheu machen usw., auf die vom Volk oft beobachteten, aber nach Kinderart gedeuteten, mit lebenden und beseelten Wesen in Zusammenhang gebrachten Erscheinungen des Elmsfeuers und der von der Wissenschaft noch nicht

recht sicher erklärten Irrlichter zurückzuführen. Das ist ihm im ganzen ausgezeichnet gelungen. Wenn wir von Geistern hören, die einen Mehlsack tragen und 'Stäuble' angerufen werden, so können wir uns wohl denken, dass die Nebelhülle, die das Sumpflicht umgiebt, zu dieser Missdeutung Anlass geboten habe. Auch der dunkle, schwarze Körper der gespenstischen Wesen kann ganz wohl auf optische Täuschung durch 'negative Nachbilder' zurückgeführt werden. Jedenfalls ist der Gesichtspunkt, den der Verfasser aufgestellt hat, ein ganz ausserordentlich fruchtbarer, wenn wir auch nicht alle die Folgerungen annehmen können, die er aus seinen Prämissen zieht. Die Entstehung der Sagen von Schlangenkörpern auf Grund der Beobachtung schlangenartiger Spiralstreifen, wie sie die Kugelblitze hinterlassen, ist uns zweifelhaft, zumal doch Kugelblitze ganz unverhältnismässig selten beobachtet werden und dann sicherlich mehr die Kugelform auffällt und in der Erinnerung festgehalten wird. Hier muss anderes mitwirken, und was die Sagen von der 'Schiessschlange' betrifft, so wollen wir Kundigere nur daran erinnern, dass u. a. auch das indische Ramayana von einem Helden zu berichten weiss, dessen Pfeile sich durch göttliche Einwirkung in Schlangen verwandeln. Auch in der Verwertung seiner Ergebnisse für die Kritik der Heldensage (Laurin usw.) scheint uns der Verfasser oft zu weit zu gehen; doch sehen wir seinen für eine spätere Zeit angekündigten Auseinandersetzungen, besonders über das homerische Cyclopen-Märchen, mit gespannter Erwartung entgegen. A. ist glücklich wie wenige im Aufstellen von Gesichtspunkten, und je mehr seine Anschauungen ausreifen, mit je mehr Ruhe er sein gewaltiges Material überblickt, desto fruchtbarer werden seine Ausführungen für die Wissenschaft werden.

Würzburg. Robert Petsch.

Lazare Sainéan, L'état actuel des études de folk-lore. Paris, L. Cerf, 1902. 30 S. (Extrait de la Revue de synthèse historique).

Nicht mit der Volkskunde im umfassenden Sinne, wie der Titel vermuten lassen könnte, beschäftigt sich der vorliegende Vortrag, der als Einleitung zu einer an der Pariser Ecole des hautes études gehaltenen Vorlesung über die Märchen der Balkanvölker im Verhältnis zur klassischen Mythologie diente, sondern mit den Problemen der Märchenforschung. Sainéan tritt sowohl der von Benfey und Cosquin verfochtenen Herleitung sämtlicher Märchenstoffe aus Indien als auch der einseitigen Anwendung der anthropologischen Theorie Tylors und Langs entgegen, die überall Überlebsel aus prähistorischer Zeit wittert. In den Erzählungen von den dankbaren Tieren und den undankbaren Menschen sieht er so wenig eine Nachwirkung buddhistischer Anschauungen, wie ihm die Märchen vom besten Jüngsten das einstige Vorhandensein des Jüngstenrechtes vorauszusetzen scheinen; vielmehr leitet er beide aus einem allgemeinen Zuge der Volksseele ab, der Vorliebe für die Kleinen und Unscheinbaren, die in unansehnlicher, hässlicher Hülle edle Gesinnung und klugen Geist bergen und schliesslich über die Grossen und Starken triumphieren. Überhaupt betont er, dass die Gleichheit der Märchenformeln, Episoden und Hauptmotive bei so verschiedenen Völkern nicht immer eine Herübernahme voraussetzt, sondern dass vielfach unabhängig von einander unter gleichen Voraussetzungen gleiche Erscheinungen entstehen. Über die altgriechischen Parallelen zu neueren Volksmärchen wird S. uns hoffentlich bald in einer französischen Bearbeitung seines 1895 erschienenen rumänischen Werkes (vgl. oben 5, 459) genauer unterrichten. J. B.

Adolphe Orain, Contes de l'Ille-et-Vilaine. Paris, J. Maisonneuve, 1901. 303 S. geb. 5 Fr. (Les littératures populaires de toutes les nations 42.)

Orain, der schon 1897—98 Brauch und Glauben seiner bretonischen Heimat (Folk-lore de l'Ille-et-Vilaine 1—2) geschildert hat, bietet hier 52 Märchen, Legenden, Schwänke und Spuksagen von ungleichem Werte dar. Da erscheinen bekannte Typen wie Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein (S. 3), die drei Spinnerinnen (11), die Bienenkönigin (22), der Gaudieb und sein Meister (32), das tapfere Schneiderlein (50), der Schneider im Himmel (83), der singende Knochen (127), Frieder und Catherlieschen (157), der Schüler aus dem Paradies (177), das kluge Gretel (202), bei denen nur selten besondere Umstände, wie S. 39 der Name Gargantua, an die bretonische Heimat erinnern. Dann stossen wir aber auf seltsame Verbindungen ganz verschiedenartiger Motive, wie S. 288 der vom Bräutigam zur Hochzeit geladene Schädel und der Kopf des Gemordeten, den der Mörder bei Tafel auf der Schüssel vor sich erblickt (Bolte, Ztschr. f. vgl. Littgesch. 13, 389. Köhler, Kl. Schr. 1, 154), S. 211 die Lebenslichter und ein Teufelsbündnis, S. 139 Streiche des dummen und des listigen Freiers, S. 144 der Schwank von der einfältigen Frau und ein moralischer Schluss unpassend verquickt werden, und auf romantische Ausschmückungen im Geschmacke Souvestres, wie S. 65 'Das goldene Scheit' und 127 'Die Krone von Domnonée'. Wenn Orain hier seinen Gewährsmännern, die er am Schlusse jedes Märchens namhaft macht, getreu gefolgt ist, so haben sich diese jedenfalls willkürliche Abänderungen erlaubt und sind von gedruckten Vorbildern beeinflusst worden. Auch das wäre eine lehrreiche Thatsache, wenngleich die Brüder Grimm, Svend Grundtvig und andere Märchenforscher, stets da, wo sie solche litterarischen Einflüsse bei ihren Erzählern bemerkten, diese Stücke von der Aufnahme ausschlossen. Es wäre aber auch denkbar, dass Orain, der weder Vorwort noch Litteraturnachweise giebt, selber seine Vorlagen hie und da 'verschönert' hat. Damit würde allerdings die Brauchbarkeit seiner Sammlung für wissenschaftliche Zwecke in Frage gestellt. J. B.

Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus, 3. stark vermehrte Auflage. Leipzig, Teubner, 1902. X, 455 S.

Dieses ausgezeichnete Buch bedarf keiner weiteren Empfehlung. Wenn ein streng wissenschaftliches Werk, dessen Aufgabe sich scheinbar in sehr engen Grenzen hält und welches tief ins einzelne dringen muss, innerhalb kurzer fünf Jahre dreimal gedruckt wird, so muss es durch nicht alltägliche Vorzüge sich bemerkbar machen. Allerdings kommt dem Inhalt des Buches die neuzeitliche Vorliebe für alles Volkstümliche, die Neigung, alles, auch rein Geistiges in Beziehung zum körperlich arbeitenden Volk zu setzen, sehr zu gute; man verspürt an und für sich einen Hang, die Arbeit auch ausserhalb des volkswirtschaftlichen Gebietes als Grundlage alles lebendigen Getriebes, aller menschlichen Bethätigung anzusetzen. Insofern darf man sich nicht ohne weiteres von dem übermächtigen Zauber der in diesem Buche enthaltenen Ausführungen hinreissen lassen. Aber der Grundgedanke, wonach viele Verrichtungen bei primitiver Arbeit ganz unwillkürlich aus den Bedingungen der Arbeit und den physiologischen Gesetzen des Körpers heraus zunächst einen sich von selbst ergebenden körperlichen und ebenso notwendig durch Ton und Schall einen musikalischen und sprachlichen Rhythmus veranlassen, wonach also die nunmehr getrennten, auf dem Rhythmus beruhenden und ursprünglich in ihm geeinten drei musischen Künste sich von der Arbeit als ihrer eigentlichen Erzeugerin

herleiten, dieser Grundgedanke, von Bücher klar und eindringlich entwickelt, wird sich nicht wieder verdrängen lassen. Der massenhafte Stoff, zu dem zahlreiche Reisebeschreibungen und ethnographische Schilderungen vereinzelte, zerstreute Beiträge liefern, ist mit Geschick bewältigt und im ganzen übersichtlich angeordnet. Doch macht sich in dieser dritten Auflage bereits ein übermässiges Anschwellen des Stoffes bemerkbar, wobei Gefahr droht, dass der schöne, feste und einfache Grundriss durch zu viel An- und Inbau verwischt werde.

Nur selten wird man daran erinnert, dass dies Buch von einem Gelehrten geschrieben ist, welcher von seiner eigenen Fachwissenschaft aus einen Streifzug in das ihm fernerliegende Gebiet der musischen Künste gewagt hat. Bücher führt sein Werk sehr behutsam auf eine höchst liebenswürdige Art ein, leistet mehr, als er verspricht, und zeigt sich mit dem ihm angeblich fremden Gegenstand in jeder Beziehung vertraut. Doch würde jemand, der sich mit dem Volksliede länger beschäftigt hat, das Lied 'Jetzt fahr'n wir übern See' (S. 116) nicht als eigentliches Erzeugnis der Arbeitspoesie hinstellen. Das Lied ist seit dem sechzehnten Jahrhundert in zahlreichen Fassungen verbreitet und nur gelegentlich auch bei der Arbeit gesungen worden. Es gehört zusammen mit 'Ich fuhr mich übern Rhein', 'Ich ging bei dunkler Nacht', 'Da sass ein Eul und spann' usw.[1]) Das in seiner Art vortreffliche Drescherlied (S. 149) 'Leute, steht auf, denn die Uhr ist schon drei' wird nach Bartsch, Dainu Balsai für eine Übersetzung aus dem Litauischen gehalten, es ist aber das in zahlreichen fliegenden Blättern verbreitete, durch mündliche Überlieferung auch lebendig fortgepflanzte, in manchen Gegenden, z. B. in Ostpreussen, dem Volksmunde wohlvertraute Lied von Schlez, Göttinger Musenalmanach 1787; vgl. Hoffmann-Prahl, Unsere volkstümlichen Lieder, 1900, S. 124 'Hört ihr, ihr Drescher? da schlägt es schon drei.' Ein zwar kunstmässiges, doch als Arbeitslied sehr geeignetes und lange Zeit beliebtes Drescherlied, welches Berücksichtigung in diesem Buche wohl verdient hätte, bieten Hoffmanns Gesellschaftslieder, 2. Aufl., Nr. 339: 'Die Ackerleut sind ehrenwert' — 'Puff puff puff puff! Schlag tapfer druff!' 'Lieben Tropfen! Helft uns klopfen! Bum bum bum bum!' Ein in Ostpreussen beim gemeinsamen Aufhissen schwerer Gegenstände verbreiteter Begleitgesang lautet:

Héi héi heisst em óp
Un háut em mit 'em Prōmm'l op'n Kópp —
Hoi!

S. 364 scheint der Ausdruck 'nach bekannter Melodie' unrichtig aufgefasst zu sein.

Berlin. A. Kopp.

F. van Duyse, Het oude nederlandsche Lied. Wereldlijke en geestelijke liederen uit vroegeren tijd, teksten en melodieën verzameld en toegelicht. Lieferung 1—11. 's-Gravenhage, M. Nijhoff. Antwerpen, De nederlandsche boekhandel, 1900—1902. 704 S. 4°. Die Lief. 1,90 Fr.

Eine Kodifikation des gesamten älteren niederländischen Liederschatzes, wie sie hier der rühmlich bekannte Musikforscher F. van Duyse unternimmt, war längst ein Bedürfnis, und wir mögen uns freuen, dass dies Werk nun in die

1) [Zu den Schmiedeliedern (S. 110) sei noch auf Birlingers Alemannia 8, 67. 9, 168 und Werlins Aufzeichnung im Münchener Codex germ. 3637, 1254 'Drey Schmid bey einem Amboss stunden' verwiesen. In gewissem Sinne gehören auch zwei Dichtungen von Ernst Scherenberg (Komm Sonntag, 1856) und Heinrich Seidel (Weisse Rose) hierher, die beide in der Maschinenwerkstatt nach dem Rhythmus des Hammerschlags und des Schraubenschneidens entstanden sind, worauf kürzlich der Berliner Lokalanzeiger (1902, 25. Juni) hinwies.]

rechten Hände geraten ist. Die bisher erschienenen Lieferungen, die noch nicht ein Drittel des Ganzen umfassen, enthalten, mit dem 'Herrn Halewyn' beginnend, Balladen (No. 1—49), dialogische Lieder (50—62), Wächterlieder (63—75) und Liebeslieder aller Art (76—193). Dabei beschränkt sich aber der Sammler nicht auf die alten, uns so vertraut klingenden Volkslieder, sondern nimmt unbedenklich, seinem Programm entsprechend, auch Kunstdichtungen von Casteleyn, Ysermans, Hooft, Brederoo, Valerius auf, die von den Zeitgenossen gesungen wurden, z. B. No. 146 das neuerdings bei uns beliebt gewordene Poem des Adrian Valerius 'Wir treten zum Beten'. Bei den Volksliedern giebt er sämtliche Gestalten des Textes, die der alten Handschriften und Drucke wie die neuere Volksüberlieferung. Ebenso verfährt er bei den oft recht verwickelte Untersuchungen erfordernden Melodien, deren Wiedergabe bisweilen korrekter als bei Böhme ist (vgl. S. 24 mit Erk-Böhme, Liederhort 1, 45). Überall tritt uns die enge Verwandtschaft des älteren deutschen und niederländischen Liedes entgegen. Denn wenn auch einzelne Weisen (No. 127 Fortune hélas pourquoi; 165 O nuict; 172) von den französischen Nachbarn oder von den Engländern (173 All in a garden green) herstammen, so verschwinden diese Fälle gegenüber den Übereinstimmungen mit dem deutschen Volksgesange. Ein gründliches Studium des einen ohne Kenntnis des andern ist undenkbar. So ist denn bei mehreren, beiden Volksstämmen gemeinsamen Liedern die Priorität zweifelhaft. Wie einzelne Stücke bei Böhme aus dem Niederländischen übertragen sind (leider recht fehlerhaft), so stellt F. van Duyse seine No. 37, 75, 145, 153, 191, 192 aus hoch- oder niederdeutschen Fassungen her, da vom nld. Texte nur die Anfangszeile und die Melodie erhalten ist.

Einige Hinweise mögen diese Zusammenhänge verdeutlichen helfen. No. 6 'Daar ging een jager uit jagen' liefert die bei Erk-Böhme No. 24 fehlende Melodie. — No. 9 Thijsken van der Schilde vgl. Erk-Böhme 249. — No. 15 'Ick weet noch eens graven dochterkijn' fehlt bei Erk-Böhme, obgleich eine hd. Fassung im Ambraser Liederbuch No. 255 vorliegt. — No. 16 'De keizer van Zweden' vgl. Grundtvig, Gamle danske folkeviser No. 378. — No. 23 'Dat alle berghen goude waren' vgl. Grundtvig No. 306. — No. 37 'Ic weet noch eenen acker breit' vgl. zum Stoffe Montanus, Schwankbücher 1899 S. XXIX. — No. 39 'Een boerman hadde eenen dommen sin' vgl. Erk-Böhme No. 127. Frey, Gartengesellschaft 1896 zu No. 76. Montanus S. 627. — No. 42 'Ach Tjanne, zeyde hy' vgl. noch Wackernagel, Kl. Schriften 2, 400. Varnhagen, Longfellow 1884 S. 131. Wiener, Yiddish literature 1899 S. 264. Nigra, Canti pop. del Piemonte No. 39. Erk-Böhme No. 202b ist kein deutsches Volkslied, sondern Chamissos Übersetzung einer litauischen Waisenklage. — No. 46 Genovefa vgl. die Monographien von Seuffert (1877) und Golz (1897). — No. 47 Griseldis vgl. Köhler, Kl. Schr. 2, 501. — No. 142 'Mijn hert altijt heeft verlanghen' berichtigt Erk-Böhme No. 1665.

Das vom Verleger vornehm ausgestattete Werk verdient Verbreitung bei allen Freunden des Volksliedes. J. B.

A. de Cock en Is. Teirlinck, Kinderspel en Kinderlust in Zuid-Nederland. Met schemas en teekeningen van H. Teirlinck. 1. deel: Inleiding. I. Loopspelen. II. Springspelen. Gent, Siffer, 1902. 380 S.

Diese im Auftrage der kgl. vlämischen Akademie von zwei bewährten Forschern herausgegebene Sammlung ist auf 6—7 splendid gedruckte Bände berechnet und wird nach ihrer Vollendung die umfänglichste Sammlung von Kinderspielen sein, die überhaupt existiert. Was im vorliegenden ersten Bande geleistet ist, erweckt

die erfreulichsten Hoffnungen. Die Einleitung (S. 1—61) verteidigt den Nutzen des Unternehmens, mustert die älteren Quellen für das nld. Kinderspiel seit dem 14. Jahrh. und geht die verschiedenen Einteilungsmethoden bei Böhme, Gomme u. a. durch, um sich dann für eine 18klassige Gruppierung nach der Art des Spiels zu entscheiden. Die ersten beiden Gruppen, Lauf- und Springspiele, werden darauf mit allen im vlämischen Sprachgebiet üblichen Namen vorgeführt; häufig sind den Beschreibungen Holzschnitte beigegeben, so S. 309 die beim Hinkspiel auf die Erde gezeichneten Figuren oder S. 69 die verschiedenen Stelzensorten; bei den Spielliedern fehlen die Melodien nicht, und endlich sind auch gute Verweise auf die in- und ausländische Litteratur angehängt. Wir wünschen dem Werke, an dem höchstens hier und da eine fragliche mythologische Deutung zu bemängeln wäre, rüstigen Fortgang. J. B.

Practica si apropourile luĭ Cilibi Moise, vestitul în țara româneasca, adunate și aranjate după materiĭ și precedate de biografia luĭ Cilibi Moise de M. Schwarzfeld. Editia II-a cu adause noŭi. Prima editie a apărut la 1883. Bukarest, Tipografia Dor. P. Cucu, Strada Academiei 15, 1901.

Der Rumäne Cilibi Moise, zuerst genannt 'Moses der Jude' (Moise Ovreiul) wurde 1812 (aber nach der beigegebenen Photographie 1813) zu Focșanĭ geboren, lebte in dürftigen Verhältnissen vom Kleinhandel und starb am 31. Januar 1870 zu Bukarest am Typhus. In den Jahren 1858–1870 veröffentlichte er eine Reihe von Aussprüchen und Sentenzen über Welt und Menschen in kleinen Broschüren, die sich in Tausenden von Exemplaren unter dem Volke verbreiteten und seinen Namen weithin bekannt machten. Allmählich wurden sie sehr selten, und so hat Schwarzfeld im Jahre 1883 eine sorgfältige Sammlung dieser Aussprüche veranstaltet, die er nun, 1901, in zweiter, vermehrter Auflage vorlegt.

Die Einleitung handelt eingehend über Leben und Charakter des Volksmannes und über die Entstehung seiner Schriften, die inhaltlich gewürdigt werden (S. VII—XXX). Es folgt eine Bibliographie (XXXI f.) und dann die stofflich geordnete Sammlung der Aussprüche (S. 1—119) nach folgender Einteilung: I. Glaube und Gesinnung: Gott und Glück; Vaterland und Vaterlandsliebe; Freundschaft und Feindschaft. — II. Moralisches und Soziales: Mann und Weib; Eltern und Kinder; Leben und Tod; Wahrheit und Lüge; Arbeit und Trägheit; Reichtum und Armut; Handel, Handwerk und sonstige Beschäftigungen. — III. Vorzüge und Fehler: Verstand und Dummheit; Stolz und Bescheidenheit; Güte und Schlechtigkeit; Ehrlichkeit und Unehrlichkeit; Fehler und schlechte Gewohnheiten. — IV. Aussprüche: Satirisches und Komisches; Rumänen, Juden und andere Völker; Reisen des Cilibi Moise. — V. Lebensregeln: Beispiele und Lehren; Ratschläge. — VI. Wünsche. — VII. Epilog. Wie man sieht, ist die Einteilung nicht ohne Bedenken. Wiederholungen sind da nicht ausgeschlossen und kommen thatsächlich vor. Doch hält es allerdings schwer, eine einwandfreie Gliederung vorzunehmen. Es hat einen eigenen Reiz, zu sehen, wie sich die Welt in dieser rumänischen Volksseele wiederspiegelt. Wir lernen einen Mann aus den niederen Volksschichten kennen, der für seine Verhältnisse eine ungewöhnliche Fähigkeit zu urteilen besessen; einen Mann, der, obwohl er keine höhere Bildung irgendwelcher Art genossen, doch nicht am Einzelnen und Alltäglichen klebt, sondern zur Reflexion, zum Allgemeinen vordringt. Freilich auf allgemeine Gültigkeit können

viele der 'Gedanken' nicht Anspruch erheben. Auch steht nicht alles auf gleicher Höhe. Manches ist matt und flach. Ich wähle ein paar Aussprüche aus dem Kapitel 'Mann und Weib' aus: 'Ein ehrbares und tüchtiges Weib ist halber Reichtum.' 'Ein kluges Weib füllt das Haus mit Wenigem.' 'Eine Frau ohne Kinder ist wie ein Feld ohne Gras.' 'Eine Frau braucht nicht viele Zungen (Sprachen); denn die, welche sie im Munde hat, ist schon zu viel.' 'Nichts Schlimmeres giebt es in der Welt als ein böses Weib.' 'Drei Dinge treiben den Mann aus dem Hause: der Rauch, der Tropfen und ein böses Weib' [R. Köhler, Kl. Schriften 2, 127]. 'Wo die Frau den Mann beherrscht, da hat der Mann nicht alle nötigen Eigenschaften' (nicht übel gesagt). 'Lass dich nicht rühren durch die Thränen des Weibes; denn mit ihren Thränen glauben sie die Männer zu betrügen; und deshalb weinen ihre Augen, wenn sie nur wollen'. 'Die Waffe, deren sich der Teufel am meisten bedient, ist das Weib'. 'Einige Frauen sind so tüchtig, dass sie, wenn der Mann nicht da ist, alles machen, sogar Kinder.' Dazu liesse sich aus den romanischen Litteraturen, namentlich aus der altfranzösischen, manch kräftig Sprüchlein stellen. — Gewiss hat Cilibi Moise nicht alles aus sich. Auch er wird, vielleicht unbewusst, von anderen Anregungen empfangen, wird manchen fremden Gedanken aufgegriffen haben, den er dann freilich in eine eigene Form gegossen hat. Niemand hat alles aus sich. Auch im geistigen Leben ist ein ewiges Herüber und Hinüber, ein Geben und Nehmen. Wir glauben zu schieben und werden geschoben.

Charlottenburg. Georg Ebeling.

Erich Schmidt, Gedächtnisrede auf Karl Weinhold. Aus den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Berlin, Georg Reimer, 1902. 15 S. 4°.

Eine lange Reihe von Zeitschriften, die der Volkskunde oder verwandten Wissenschaften gewidmet sind, haben Karl Weinhold Worte des Dankes und der Anerkennung nachgerufen, einig in der Wertschätzung des von ihm Geleisteten. Ich hebe aus diesen Nekrologen den von Colmar Grünhagen in der Zeitschr. des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens, Bd. 36 (1902) hervor, der besonders dem getreuen Schlesier gerecht wird, und lenke jetzt die Aufmerksamkeit auf Erich Schmidts Gedächtnisrede, die vorwiegend dem Akademiker und Philologen Weinhold gewidmet ist. Hier spricht der Mitarbeiter und jüngere Freund, der Weinholds Eigenart und Stellung in der Geschichte der deutschen Philologie würdigt und aus intimer Kenntnis des Menschen manch klärendes und erwärmendes Licht auf den seit langen Jahren der Schmidtschen Familie Zugethanen fallen lassen kann. Alle Leser werden an dieser Rede, bei der Form und Inhalt sich in schöner Vollendung zusammenschliessen, Genuss und Befriedigung haben. M. Rr.

Carl Dirksen in Meiderich beabsichtigt, eine neue Ausgabe seiner 1890/91 erschienenen ostfriesischen Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten zu veranstalten, die er K. Weinholds Gedächtnis widmen will. Die 700 hier vereinigten Nummern haben nicht nur für den Niederdeutschen Interesse, sondern D. hat auch die anderen Mundarten und namentlich die ältere deutsche Litteratur in reichem Masse herangezogen, so dass sein Werk vielfach den Wanderschen Sprichwörterschatz zu ergänzen vermag. Der Subskriptionspreis beträgt 7 Mark.

Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult.

Von **Julius von Negelein.**

III.

Möge es gestattet sein, zu der vor langer Zeit geschriebenen Arbeit (oben 11, 406—420. 12, 14—25) einige Ergänzungen zu liefern. Wir erwähnten die zahlreichen Sagen von der Verwandlung von Hexen in Pferde und von der Entführung von Menschen auf dem Rücken dieser Geistertiere. Derartige Sagengebilde finden sich nicht nur in deutschen Gegenden[1]) und bei den Wenden[2]), sondern auch in der Bretagne[3]). — Sehr weit verbreitet ist der Glaube an die nächtliche Thätigkeit der Mahren oder anderer Geister im Pferdestall. Auf die besondere Bevorzugung des Schimmels in dieser Beziehung wiesen wir bereits hin.[4]) In Oldenburg glaubt man, die Flechten, welche die Walriderske in die Mähnen der Pferde macht, seien unauflöslich. Man muss sie mit geweihten Kerzen ausbrennen oder mit einem Kreuzschnitt ausschneiden und dann verbrennen.[5]) Ähnliches ist in Schleswig-Holstein verbreitet.[6]) In Frankreich scheint, wie bei uns, die Nähe der Pferde-Mahren teils als unheilvoll gefürchtet, teils als segensreich gewünscht zu werden: der lutin (follet) kümmert sich um die Pferdezucht, aber er vernachlässigt vollständig das Rindvieh und den Esel, weil unser Herr Christus zwischen Rind und Esel geboren wurde.[7]) Dagegen verhindert man in anderen Gegenden Frankreichs die nächtliche Thätigkeit des lutin, die auch hier in dem Flechten der Haare des Pferdes besteht, dadurch, dass man einen Ziegenbock in den Pferdestall einsperrt.[8]) Die Vorstellung von dem

1) Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 1, 125.

2) Schulenburg, Wendische Volkssagen 1880, S. 162.

3) Rolland, Faune populaire de la France 4, 191 (1881) citiert L. F. Sauvé, Revue celtique: „ce qui vient de la bourse du diable, s'en retourne pour ferrer son cheval, encore un des pieds de celui-ci reste-t-il déferré."

4) Zeitschrift für Ethnologie 33, 69f.

5) Strackerjan, Aberglaube aus Oldenburg bei Rolland 4, 199.

6) Am Urquell 2, 120.

7) Rolland 4, 200 aus Bas Berry (Jaubert, Glossaire du centre de la France 1869).

8) Rolland 4, 199 aus Finistère (nach L. F. Sauvé).

Mahren-Zopf und dem ihn verursachenden Hausgeist ist in Frankreich weit verbreitet[1]), aber auch der Glaube an nächtlich reitende Dämonen nicht unbekannt.[2]) Für die spukhafte Thätigkeit der lutins wird die Begründung angegeben, sie seien ehemals Pferdeknechte gewesen, die in ihrem Leben die Pferde vernachlässigt hätten und jetzt verdammt seien, für sie zu sorgen.[3]) Auch in der Bretagne spricht man von einem Kobold, der nächtlich in den Stall eindringt, um die Pferde zu striegeln und ihnen bisweilen die Schwanzhaare abzuschneiden.[4]) — Wir sehen, dass die Thätigkeit der französischen und keltischen Hausgeister, den Pferden ihren eigentümlichen Mähnenschmuck zu verleihen, in Frankreich wie anderswo zunächst verehrt, dann gefürchtet wird; dass auch dort von der fürsorglichen Arbeit des Mahrs und seinen nächtlichen Ritten die Rede ist; kurz, dass wir die germanischen Sagenelemente in Frankreich unverändert wiederfinden können. Ein sehr instruktives Beispiel für die Entstehung des Glaubens an den Geisterritt auf Pferden bietet eine Saga-Stelle[5]): Hrafnkell hatte als Privatmann auf seinem Gute im Osten Islands den Hengst Freyfaxi dem Gott Freyr als seinem 'persönlichen Freunde' 'halbpart' geschenkt, d. h. er wollte sich durch den gemeinschaftlichen Besitz des Tieres zu dem Gott in besonders nahe Berührung setzen und erklärte, „er sei entschlossen, den Mann zu töten, welcher dieses Pferd bestiege ohne seinen Willen.“ Von solchen Stellen fällt auch auf die Nachrichten von der künstlichen Züchtung heiliger Rosse in deutschen Hainen ein helles Licht.[6]) Wie wir in den einleitenden Worten dieser Arbeit auseinandersetzten, werden Tote dem Pferde zum letzten, in historischer Zeit nur symbolisch ausgeführten Ritte übergeben. Bei den Karginzen führt jemand aus der nächsten Verwandtschaft des Verstorbenen das Leibross des Toten herbei und sagt, dreimal an die rechte Seite des Sarges klopfend: „Du begiebst dich in die wahre Welt.“[7]) Die Beltiren stellen den Sarg so, dass die Füsse der Leiche zum Pferde gerichtet sind; desgleichen die Sagaier[8]). Sehr häufig ist das Bild des Pferdes auf altgriechischen Grabdenkmälern; es ist ein unerlässliches Attribut des Heros, d. h. in späterer Zeit des männlichen Verstorbenen überhaupt. Leicht wäre es, dem meist innerhalb eines Quadrates dem Bilde des Toten beigegebenen Pferdekopfe eine symbolische Bedeutung abgewinnen zu wollen; sicherlich sollte das

1) s. noch Mme. de Cerny, Saint Suliac 1867 S. 54; Amélie Bosquet, La Normandie merveilleuse 1845 S. 128.

2) Rolland 4, 198 aus Creuse (nach F. Vincent); vgl. Lefillastre, Superstitions populaires du canton de Bricquebec (Annuaire de la Manche 1832).

3) Rolland 4, 199 aus Finistère (nach L. F. Sauvé).

4) Rolland 4, 199.

5) Hrafnks. bei D. E. Schönfeld, Das Pferd im Dienste des Isländers zur Saga-Zeit (Dissertation, Rostock 1900) S. 5f.

6) Tacitus, Germania cap. 10; Zeitschr. f. Ethnol. 33, 80f.

7) Katanoff, Türkische Bestattungsgebräuche in Keleti Szemle 1 (1901), 226.

8) Ebenda 107 und 112.

Ross nur als Attribut des Reiters gelten. Tiefere Beziehungen liegen nicht vor. Auch auf christlichen Sarkophagen erscheint das Ross.[1]) Wie das alte Deutschland für die den Leichnam gewissermassen ins Jenseits befördernde Bahre den Namen St. Michaels-Pferd kannte, so heisst im Neupersischen ĕspī-ćûbîn ('das hölzerne Pferd') soviel wie Sarg. Im Siebenbürgischen zeigt der wilde Jäger sich geradezu als Tod, der auf einem Pferde umreitet und an die Thüren anklopft.[2]) Hieran grenzt die Vorstellung von dem übrigens in der Edda nicht vorkommenden Helhestr.[3]) Dass die Sitte, das Pferd dem Helden in den Tod mitzugeben, eine Folge von dessen Funktion als Entrückers, als Trägers oder Wegweisers in das bessere Land, ist, lehrt auch die Analogie mit dem für den Eskimo so unentbehrlichen Hund. Eskimo-Kindern giebt man Hundeköpfe mit in das Grab, damit die Seelen dieser Tiere auf der Reise die Führung übernehmen und die hilflose Kinderseele beschützen.[4]) Der moderne deutsche Volksaberglaube, nach dem das Pferd, wenn es etwa einem Hausthor naht, den Tod des im Hause daniederliegenden Kranken anzeigt, gehört unmittelbar hierher. Das persische Nationalepos kennt die bedeutsame Wendung: „Der Tod zieht dem Rosse des Schicksals den Bauchgurt fest an", d. h. er sattelt es.[5])

Die Idee von dem Vorhandensein von Geisterpferden hat im deutschen Volksglauben eine eigenartige Ausgestaltung erfahren. In den alten, undurchdringlichen, von Herden wilder Pferde belebten Wäldern hausten auch jene dämonischen Tiere, die den Lebenden lebendig oder tot ins Geisterreich, zu den schwarzen Burgen jenseits des Waldes entführen. Keine einfachere Lösung konnte sich der Frage nach dem Verbleib so manchen kühnen Mannes, den die Tiefen des Urwalds für ewig in sich bargen, bieten. Der wilde Jäger trägt einmal eine Nacht einen Schäferknecht zum Könige von England, denn er soll ihm dort ein Schloss aufschliessen.[6]) Der tote Vater schenkt dem 'Aschentagger' einen Rosszaum und eine Geissel. Damit holt sich der Begünstigte aus dem Wald einen wunderschönen Schimmel nebst Rüstung. Ganz ähnlich bringt das Bergmännchen einen Schimmel nebst Rüstung.[7])

1) Rolland, Faune populaire 4, 203 nimmt an, dass es das Emblem des Lebenslaufes oder des Endes desselben sei und verweist auf die allegorische Interpretation in dem Cours d'hiéroglyphique chrétienne, par Cyprien Robert, Université catholique 6, 437; Raoul Rochette, Tableau des catacombes in 12° p. 232, siehe auch Lippert, Christentum 621.

2) L. Freytag, Das Pferd im germanischen Volksglauben (Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum des Friedrich-Realgymnasiums zu Berlin 1900) S. 27. F. Müller, Siebenbürgische Sagen[2] 35.

3) L. Freytag 37; Rochholz, Wanderlegenden aus der oberdeutschen Pestzeit 1348 bis 1350, S. 111ff.

4) Schurtz, Urgeschichte der Kultur (Wien 1900) S. 574.

5) Schāhnâmeh, Pariser Ausg. 2, 73 (vielleicht nicht echt). Gütige Mitteilung von Hrn. Prof. Dr. Horn.

6) L. Freytag S. 13. — 7) Ebd. S. 14.

Das Lenore-Motiv[1]) stellt den Übergang zu den Ritten von Geistern auf Pferden dar. Hier spielen die Krankheitsdämonen die gedachte Rolle. An das 'post equitem sedet atra cura' des Horatius denkt man unwillkürlich, wenn man sich mit dem berühmten Warzenzauber beschäftigt. Sieht man einen Schimmel, so streichele man die Warzen und rufe: „Schimmel, nimm sie mit, ich brauche sie nicht.“[2]) Der Schimmel hat die bekannte, zauberbindende Macht.[3]) — Auch der Fluch gilt als reale Belastung des Verfluchten durch das auf ihn herabgewünschte Miasma. Die Katschinzen im südlichen Sibirien jagen einen Schimmel, den sie Sünde nennen, bei einem Opferbrauche unter grossem Geschrei davon und sind erfreut, wenn er sich der Herde eines anderen Stammes anschliesst.[4]) Wälzt sich ein fremder Schimmel vor dem Hausthor im Staube, so muss der Hausherr bald sterben[5]), oder wer auf die Stelle tritt, bekommt Warzen[6]), d. h. in jedem Falle reibt das Pferd zugleich mit den Haaren, die den Juckreiz auf seiner Haut erzeugen, auch gewissermassen einen Krankheitsdämon ab. Läuft das Tier in den Hof, so heisst es, der zuletzt Verstorbene habe es gesandt[7]); oder umgekehrt: das auf einem Hofe, dessen Wohngebäude einen Kranken beherbergt, sich einfindende und dort plötzlich zusammenbrechende Tier soll die Krankheit 'mitgenommen' haben.[8]) — Die Verwendung des Rosses zu sakralen Zwecken findet sich deutlich im griechischen Kultus: der bei Poseidon oder Athene Schwörende musste die Hand auf ein Pferd legen.[9])

Häufig mag die Divinationsgabe des zum Geisterreich in so enger Beziehung stehenden Tieres ausgenutzt worden sein. Im alten Testament treten zwei junge Kühe als für die Philister wegweisend auf.[10]) In der altnordischen Sage folgen die beiden Landnahmsleute, Bergdís und Þorir, auf Island angelangt, ihrer klugen Stute Skálm. Wo sie sich unter ihrem Gepäck niederlegen werde, da wollen sie den Hof bauen; und sie folgen dem voranschreitenden Tiere zwei Sommer lang durch die ganze Gegend zwischen dem Breiđi- und Borgarfjörđr. Endlich dort, wo zwei rote Lavahügel hervorsprangen, da lagerte sich Skálm unter der Last. Dort nahm Þórir Land.[11]) — Als Beispiel dafür, dass die Trappe, zunächst wohl die

---

1) Es findet sich z. B. noch bei Schell, Bergische Sagen 45 in der Form, dass ein Toter auf einem Schimmel zur Witwe reitet und sie entführt.

2) Wlislocki, Volksglauben der Siebenbürgischen Sachsen 1893, S. 105.

3) Die gewöhnliche Form des Zaubers, den Krankheitsdämon als dritten hinter die beiden hintereinander reitenden Menschen zu setzen, erwähnt auch L. Freytag 74.

4) Schurtz, Urgeschichte der Kultur (Wien 1900) S. 588.

5) L. Freytag 51.

6) J. v. Negelein, Aberglaube auf der kurischen Nehrung, Globus 82, S. 238, Sp. 2.

7) L. Freytag 51.

8) Eigene Information.

9) Ilias 23, 584.

10) Hopf, Tierorakel und Orakeltiere 1888, S. 78 citiert 1. Sam. c. 6.

11) Schönfeldt, Das Pferd in der isländischen Saga-Zeit S. 62; Saga Lndm. 2, cap. 5.

des Wodan-Rosses, besitzgründend wirkte, erwähnen wir der Hufeiseneindrücke, die in Deutschland schon seit der Zeit Kaiser Friedrich Barbarossas bezeugt sind und dazu dienten, als Grenzsteine zu fungieren. Die Spur des göttlichen Rosses, dessen Träger ja der Erschaffer von Recht und Eigentum war, wurde also satzunggebend.[1]) In Norddeutschland und Bayern bilden die Figuren von Pferdehufen bisweilen Grenzsteine, so z. B. auf einem Stein zwischen Ellerbek und Wellingdorf, Vorstädten von Kiel, und zwischen den Bezirken von Depenau und Bockhorn in Mittel-Holstein.[2]) Noch erwähnen wir die eigentümliche, namentlich in England noch häufige Anwendung des Hufeisens als Wirtshausschild — das bequeme Symbol eines Einkehrhauses.[3]) Da ein gefundenes Hufeisen als das verloren gegangene Eigentum eines Gottes und zwar des göttlichen Vertreters der menschlichen Rechtsordnung[4]), Glück bringen soll, so gilt sogar ein Pferdehufnagel, den man durch Zufall gefunden hat und in den Herd[5]) hineintreibt, als der magische Wiederbringer gestohlenen Gutes.[6]) — Hat sich jemand verirrt und findet Spuren von Pferdehufen, so gilt das in der Gegend von Rotenburg a. d. Fulda als gute Vorbedeutung dafür, dass man sich nun auf dem rechten Wege befindet.[7]) Diese orientierende Fähigkeit des Rosses wird bisweilen dazu verwandt, dem Menschen die letzte Ruhestätte zu suchen. Der Schimmel des Hans von Hackelberg geht mit dessen Leichenwagen auf den Moosberg, und da wird der Tote begraben.[8]) Als ein von Juden ermordetes Kind begraben werden soll, bleibt das den Karren mit dem Sarge ziehende Pferd stehen und geht nicht weiter; das tote Kind streckt das Händchen aus dem Sarge und weist auf den Berg des heiligen Anno bei Siegburg; das Pferd zieht den Karren dann ohne Antrieb hinauf.[9]) Zwei zusammengebundene Rosse tragen Walburgs Sarg nach Eichstädt und bleiben hier freiwillig vor der Heiligen-Kreuz-Kirche stehen.[10]). — Oft werden Hufeisen an Kirchthüren angebracht gefunden.[11]) In einem besonders instruktiven Fall wird ein solches Eisen von der Legende als das verlorene Eigentum des Sleipnir, auf den solche Fundgegenstände wohl stets zurückgeführt wurden, gedeutet.[12])

---

1) Handelmann, Zeitschr. f. Ethnol. 13, 407ff.

2) Lawrence, The magic of the horse-shoe 1898 S. 67.

3) Ebd. 118ff.

4) Siehe unten S. 387.

5) Der Herd ist die alte, den Göttern geweihte Opferstätte.

6) Lawrence 30.

7) Kolbe, Hessische Volkssitten und Gebräuche im Lichte der heidnischen Vorzeit 1888, S. 105.

8) L. Freytag 20.

9) Montanus, Deutsche Volksbräuche 1858, S. 133.

10) L. Freytag 57.

11) Vgl. Lawrence a. a. O. das Kapitel: Horse-shoes on church-doors. Weinhold, Die Verehrung der Quellen 1898 S. 63.

12) Lawrence 132.

Daher ist man berechtigt, die so geschmückten Kirchthüren als Erinnerungen an altheidnische Tempel, die auf der Stelle der jetzigen Kirchen stehen, anzusehen. Solche Male finden sich z. B. in Gudensberg, Tangermünde, Ellrich und Schwarzenstein.[1]) Sie finden sich meist an den Nordseiten der Kirchen befestigt[2]) — im Norden ist die Wohnung der alten Götter. Christlichen Heiligtümern werden bisweilen Pferde geschenkt.[3]) In der Schweiz giebt es bei manchen Kirchen Stiftungen für Tempelrosse mit eigenen vom Bodenzins befreiten Futterwiesen.[4]) Der Erweis der Thatsache, dass noch in später Zeit symbolische Rossopfer auf den heiligen, später zu christlichen Gotteshäusern verwandten Plätzen dargebracht wurden, darf im Rahmen dieser Darstellung nicht versucht werden. Eiserne Sankt Leonhards-Rösslein wurden in den St. Leonhards-Kapellen und sonst geopfert.[5]) Am Leonhardstage (6. Nov.) pflegen die Bauern ihre Pferde zu den dem heil. Leonhard geweihten Kirchen zu bringen und diese dreimal zu umreiten. Die Edelleute schenkten der Kirche ein an die Kirchthür geheftetes Hufeisen als Votivgabe vor einer Reise. Das dreimalige Umkreisen des Heiligtums ist ein symbolischer Akt der Zueignung der umkreisenden Rosse von seiten der Bauern.[6]) Bisweilen veranlassen Pferde durch einen nachdrücklich betonten Willensakt die Gründung von Tempeln. Der Graf Fuchs von der Jaufenburg bittet um ein Zeichen, wo er eine Kirche bauen soll; bei St. Leonhard steht sein Pferd still und knieet nieder. Nachdem der Ritter gelobt hat, hier zu bauen, steht es auf.[7]) Als man die Kirche in Tschirma (Voigtland) bei ihrem Wiederaufbau verlegen will, wird nichts daraus, weil in der Nacht Schimmel das aufgefahrene Bauholz an den alten Platz zurückführen.[8]) Eine bei Pölzig ausgegrabene Glocke können zwölf Pferde nicht fortschaffen; endlich bringt es ein blinder Schimmel fertig.[9]) Die Bewohner von Delve in Holstein liessen ein Pferd, auf das ein Marienbild gebunden war, los und gründeten eine Kirche da, wo das Pferd am nächsten Morgen gefunden war. Das Pferd blieb bei einem Brombeerstrauch stehen und die Kirche wurde genannt: „Unserer lieben Frauen auf dem Pferde."[10]) Nur sehr selten dürfte das Ross, von dem ja auch eine deutsche Sage berichtet, dass es den Metallreichtum des Harzes durch Scharren und Schlagen mit

---

1) Chr. Petersen, Hufeisen 1865 S. 263.

2) Freytag 72. Lawrence 128 erwähnt eine Legende, nach der ein Graf, der eben in einem Wettrennen gesiegt hatte, das Hufeisen seines Renners an das Thor der Kapelle nagelte. Oft mag das Eisen des edlen Tieres eine Votivgabe gewesen sein.

3) Ebd. 59f.

4) Ebd. 52.

5) Ebd. 25f.

6) Siehe oben S. 14, Anm. 4.

7) Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol 1859, S. 96f.

8) L. Freytag 64.

9) Eisel, Sagenbuch des Voigtlands 1871, S. 21f. 302. Freytag 64.

10) Das Kloster 9, 97 bei Lawrence, The magic of the horse-shoe 69f.

dem Hufe erschlossen haben soll, auf germanischem Boden als schätzehütend auftreten. Nach französischem Aberglauben[1]) werden geheime Schätze von wilden Füllen bewacht, die grosses Geräusch machen, sich aber nicht nahe kommen lassen. — Wenn man einen Schatz heben will, so wendet man ein altes Pferd an — man schlachtet es, denn man weiss, dass es in einem Jahre sterben wird.[2]) Sollte hier gar ein altes, den unterirdischen Gottheiten dargebrachtes Rossopfer zu Grunde liegen? — Entsprechend seiner zwiefachen Verwendung als Reittier des Herrschers, des Ritters, der Braut oder aber des Toten in das nächtige Reich gilt das Ross bald als guter, bald als schlechter Angang. In Oldenburg hält man das Pferd im allgemeinen für das Vornehmste und Glückbringendste, was dem Menschen auf seinem Wege zuerst begegnen kann.[3]). Dem Pferde wird das Vermögen der unbewussten und bewussten Prophetie zugesprochen. — Ein alter Ritter schickt seine Söhne zu Pferd aus. Wer zuerst heimkehrt, soll der Haupterbe sein. Den jüngsten trägt sein Schimmel zuerst heim.[4]) Nach Tacitus, Ann. 15, 7 kehrte Caesennius Paetus mit dem Heere um, als beim Überschreiten des Euphrat das Pferd, welches die Konsularinsignien trug, scheu wurde. Man hielt es für ein böses Vorzeichen, wenn ein Pferd seinen Reiter nicht aufsitzen lassen wollte.[5]) Ein anderes ungünstiges Vorzeichen, welches bei den Römern die Wiederholung der Opfer erforderte, war es, wenn von den Pferden, welche die thensae mit den Götterbildern zogen, eines ermattete.[6]) Das Pferdeorakel in dem Dienste des Triglav, welches in der Weise vollzogen wurde, dass man ein Pferd zwischen liegenden oder aufrecht stehenden Lanzen hindurchführte, erwähnten wir bereits.[7]) In Pommern[8]), Ostpreussen[9]) und auch wohl anderen deutschen Gegenden meint man, die Zugpferde sprächen in der Neujahrsnacht und beraten sich, aber sie zerstampfen den, der sie belauscht oder sonst stört.

Eine hervorragende Rolle spielt das Ross in der Traumdeutung. In der Côte-d'Or gilt der Traum, dass man auf einem Pferde sitze (d. h. dass man ins unbekannte Land reite) als Zeichen naher Trauer.[10]) Ebenso gilt dem Norweger der Traum von einem Pferde als Vorahnung von etwas Schlimmem.[11]) Die orientalischen Völker halten den Angang des Pferdes.

1) Département de la Manche (nach J. Fleury) bei Rolland 4, 201.
2) Rolland 4, 201.
3) Strackerjan, Oldenburg 2, 83 bei Rolland 4, 191 und Freytag 69.
4) A. und Fr. X. Müller, Sagen und Legenden der Bayern 1833, S. 165.
5) Ammian. Marc. 30, 21 bei Schlieben, Pferde des Altertums 213.
6) Plutarch, C. Marcius Coriolanus 25 bei Schlieben 213.
7) Zeitschr. f. Ethnol. 33, 84.
8) Haas, Rügensche Sagen und Märchen 1891, S. 136.
9) Vergl. meinen Aufsatz: „Aberglaube auf der kurischen Nehrung“, Globus 82, S. 238, Spalte 2.
10) Rolland 4, 191 aus Côte-d'Or (nach H. Marlot).
11) Liebrecht, Zur Volkskunde 327.

die Teile seines Körpers, seine Exkremente, sein Wiehern meist für etwas Glückverheissendes. In Arabien betrachtet man die Begegnung mit einem schönen Pferde als gute Vorbedeutung.[1]) Ein indisches Sprichwort sagt: Einen frommen Bettler, ein Ross, einen Fürsten, einen Pfau, einen Elefanten und einen Stier hält man allemal für glückbringend, sie mögen ausziehen oder heimkehren.[2]) In Hindostan glaubt man, dass, wenn ein Reiter zur Zeit des Säens in ein Zuckerfeld reitet, dieses Glück bedeute; der Schaum von dem Maul des Pferdes soll die Dämonen verjagen, die vor dem Pferde mehr Furcht haben sollen als vor einem anderen Tier.[3]) In Bokhara ist es ein gutes Vorzeichen, wenn man einem Reiter begegnet.[4]) Der Reiter soll immer die Unheildämonen mitnehmen. Es ist ein allgemein-indischer Glaube, dass das Pferd, welches den Bräutigam zum Sitz der Braut trägt, Glück bringe.[5]) Vielfach greift die Lehre von der unheilverscheuchenden Macht des Rosses und seiner Teile auf das Gebiet der Volksmedizin über. Hier darf ich auf meine Arbeit: „Das Pferd in der Volksmedizin"[6]) verweisen. Unter den niedrigen Klassen der Inder von Bombay existiert der Glaube, dass der Hufschlag der Pferde die bösen Geister verscheuche.[7]) In Frankreich gilt bisweilen der vor dem Hausthore fallen gelassene Kot als Vorzeichen für Reichtum.[8]) Wir erinnern an die häufige Verwandlung des Rossekotes in Gold in den Sagen vom wilden Jäger. Pferdekot ist als unheilabwehrendes Mittel den unheilstiftenden Hexen verhasst.[9]) Nach dem Bericht des Nikolaos trägt der dem Kyros begegnende Oibaras Rossmist in einem Korbe, was der begleitende Babylonier für ein gutes Zeichen erklärt, das Macht und Reichtum verheisse.[10]) Für die Heilwirkung einzelner Teile des Rosskörpers legen viele Bräuche Zeugnis ab. Um Fieber zu heilen, muss man aus einem Eimer trinken, nachdem ein Pferd daraus getrunken hat.[11]) Für besonders heilkräftig wird der Kopf des Rosses gehalten. Die heidnische Institution des Aufrichtens der Neidstange hatte, wie jedes Zaubermittel, zugleich den Zweck, durch Vertreibung der feindlichen Dämonen (Fliegenkrankheiten) dem eigenen Hause zu nützen und durch Ablenkung der Gefahr auf andere Häuser diesen zu schaden. Zweifellos erklärt die Häufigkeit der germanischen Rossopfer

1) Daumas, Le grand désert (1856) bei Rolland 4, 191.
2) Böhtlingk, Sanskritsprichwörter.
3) Lawrence a. a. O. 68.
4) Lawrence 71.
5) Ebd. 71; vgl. W. Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India 1896.
6) Globus Bd. 80, S. 201 ff. Zu der dort Anm. 1 angeführten Sentenz vgl. Rolland 4, 201, environs de Pithiviers (nach L. Beauvillard): in den Augen des Pferdes ist der Mensch ein Riese, deshalb lässt es sich trotz seiner Grösse sehr leicht regieren.
7) Lawrence 71.
8) Rolland 4, 191 aus Pays de Liège (A. Hock, Oeuvres 1872 3, 219).
9) Am Urquell, Jahrg. 1891, S. 105.
10) Hüsing, Archiv für Religionswissenschaft 4, 353.
11) Rolland 4, 195 citiert H. Vaschalde, Croyances et Superstitions du Vivarais.

die so weit verbreitete Sitte.[1]) Dem Opfergegenstande kommt stets und überall geheiligte Kraft zu. Das den Göttern geweihte Ross ist mit einer seine kleinsten Teile durchdringenden substantiellen Macht ausgestattet. Man vergleiche die Heiligung des Johannisfeuers und seiner Elemente: soll doch selbst die Brandasche desselben Fruchtbarkeit erzeugend wirken. — Die Vertreibung von Ungeziefer durch den Pferdekopf ist mit dem Kampfe gegen Krankheiten und seine Dämonen durch denselben begrifflich identisch; das Ungeziefer hat dämonische Natur, und umgekehrt nimmt der Dämon gern die Gestalt kleiner Insekten an.[2]) Nach der Meinung eines alten Werkes von Fugger soll der Schädel eines Pferdes, an eine Stange gesteckt und im Garten aufgerichtet, Pflanzen und Kräuter in wunderbarer Weise im Wachsthum befördern und Ratten und Larven vertreiben.[3]) In Mecklenburg heilte man Fieber, indem man einen Pferdeschädel unter das Bett legte.[4]) Dem Viehstande soll es Glück bringen, wenn man einen Pferdekopf in den Rauch hängt.[5]) Auf französischem Gebiet meint man durch einen auf eine Stange gesteckten Pferdekopf Wölfe und Räuber fernzuhalten[6]); den gleichen Glauben haben die Magyaren, die dadurch auch pflanzenfressende Tiere verscheuchen wollen.[7]) Sehr alt ist wohl der verschollene preussische Brauch, Kinder zu Heilzwecken in Regenwasser zu baden, in das man an drei Sonntagen hintereinander dreimal täglich einen Pferdekopf eingetaucht hat.[8]) Die Wenden legten noch im 15. Jahrhundert einen Pferdekopf in die Krippen der vom Mahr zu nächtlichen Ritten missbrauchten Tiere.[9]) Auf die kulturhistorische Verwendung des Pferdeschädels als Spielinstrument wiesen wir bereits hin.[10])

Nicht minder als der Kopf galt der Zahn des dem Menschen so vertrauten Rosses als Zaubermittel.[11]) Freilich handelt es sich hier um eine einfache Sympathiewirkung, die im Völkerleben viele Analogien kennt.

1) Auch Simrock, Myth.[6], 357 bemerkt: Immer geht dem Aufstecken des Pferdekopfes (Neidstange) ein Pferdeopfer voraus, wie auch die Pferdeschädel in den Firsten nordischer Häuser auf ein Pferdeopfer deuten, dessen Verdienst dem Hause zu gute kommen soll. Zu gleichem Zweck wurden wohl an den Giebeln deutscher Bauernhäuser Pferdeköpfe ausgeschnitzt. Die Neidstangen sollten böse Dämonen fernhalten. Ebd. 358: Dass ein Opfer gemeint war, zeigen auch andere, an Häuserfirsten, Thürbogen, Kirchen und Rathäusern befestigte Hörner, vgl. Rochholz, Mythen 78; Deutscher Glaube und Brauch 2, 87.

2) Vgl. meine Abhandlung: Die Seele als Vogel, Globus Bd. 79, S. 358.

3) Lawrence 86.

4) Ebd. 86; Jähns, Ross und Reiter 1, 373 (1872).

5) Am Urquell 1894, S. 158. [Oben S. 248.]

6) Rolland 4, 193 citiert E. Léger, Cinq mois en Moldavie 1860.

7) Lawrence 86.

8) Ebd. 86.

9) Ebd. 80.

10) Nach Montanus, Die deutschen Volksfeste, Iserlohn 1854, S. 48 erscheint ein Pferdeschädel, mit Katzendärmen bespannt, auf denen musiziert wird, in alten Zeiten an den Schwingtagen. Auf einem Rossschädel spielt der Geiger zum Tanz auf: Rochholz, Schweizer-Sagen 2, 189.

11) Siehe Globus Bd. 80, S. 203.

Wie z. B. Fuchszähne, als Amulete um den Hals getragen, nach Berliner Aberglauben den Kindern das Zahnen erleichtern sollen[1]), wie man in Brandenburg Neugeborene vor dem ersten Bade auf Pferde, schwächliche Kinder ebendort auf Rappen zu setzen pflegte, um ihnen den Schmerz des Zahnwechsels zu lindern[2]), so schreibt eine alte Realencyklopädie den von den Zähnen eines Füllens hergestellten Schmuck, den Kindern um den Hals gehängt, als gleichartiges Zaubermittel vor.[3])

Der abergläubische Gebrauch des Hufeisens endlich mag mannigfache Gründe gehabt haben. Als Stellvertreter des Rossfusses und -schenkels wurde auf das Eisen die Dämonen bekämpfende Funktion des Schenkels übertragen. Zugleich muss es ein altes Weihgeschenk gewesen sein, das man den Quellen nicht minder wie den Bäumen darzubringen pflegte. Die ursprüngliche Begründung dieses Gebrauches ist unerschlossen, doch darf man auch hier die Darbringung des Hufeisens als Substitut für das Rossopfer ansehen. Man wandte sich wohl an die Baumgenien mit der Bitte um Schutz vor Krankheit und versprach durch Anheften des Eisens an den Stamm die Darbringung eines Pferdeopfers oder vollzog dieselbe dadurch bereits symbolisch. Hier ist also das Pferd oder sein Repräsentant, der Hufbeschlag, nur indirekt und bedingt als Mittel zur Heilung von Krankheiten anzusehen. Schon im alten Rom (nach Plinius), zudem in dem heutigen Frankreich und in Bayern soll man an dem Tage, an dem der Neumond mit einem Freitag zusammenfällt, vor Sonnenaufgang mit drei Schlägen einen Hufeisennagel (der Nagel ist Substitut für das Eisen) in einen Eichenbaum oder Birnbaum, je nach dem Geschlecht des Kindes (der Eichbaum stellt das männliche Prinzip dar) hineintreiben und dabei dreimal Christi Namen anrufen, sodann, gegen den Baum gewendet (also Gebet an den Baum gerichtet!) das Vaterunser wiederholen.[4]) — Hier verschleiert der christliche Aufputz nur schlecht den alten Baumkult und die ihm eigne, zum Zwecke der Vertreibung von Krankheitsdämonen dargebrachte Votivgabe. — Um Herden, die durch den bösen Blick geschädigt waren, wieder gesund zu machen, grub man Hufeisen unter Eschen ein, nahm einen Zweig von einer solchen Esche und berührte damit leise die verzauberten Tiere.[5]) — Am St. Johannistage werfen die transsylvanischen Bauern gebrochene Hufeisen in die Trinkgefässe der Tiere, um Krankheiten fern zu halten.[6]) Ein alter schottischer Aberglauben schrieb vor, unter dem Bauch und über dem Rücken einer Kuh, welche den Hexenschuss hatte, dreimal ein Hufeisen zu führen.[7]) Nach böhmischer Volksmeinung ist ein Hufeisen, das man samt den zugehörigen Nägeln findet, ein Mittel gegen Mondsucht.[8]) Meine Auffassung, dass es sich in solchen Fällen um ursprüngliche Veneration des Pferdefusses oder -schenkels handelt, wird durch den in

1) Zeitschrift für Ethnologie 15, 84. — 2) Jähns 1, 371; Lawrence 72 und öfter. — 3) Zedlers Universal-lexicon 27 (1741) unter 'Pferd'. — 4) Lawrence 36f. — 5) Ebd. 108 (Sitte in Lincolnshire). — 6) Ebd. 108. — 7) Ebd. 113. — 8) Ebd. 104f.

den Niederlanden herrschenden Glauben unterstützt, dass der Fuss eines Pferdes, im Stalle angebracht, die anderen Pferde vor Zauberei schützen soll.[1]) Häufig wird die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit des gefundenen Eisens betont. Findet einer ein Hufeisen mit allen Nägeln und nagelt es über seine Hausthüre, so verbrennt das Haus nicht[2]), meint der Schwabe. „Wenn man ein gefundenes Hufeisen über die Thür nagelt, so vertreibt dieses alle Hexen und bösen Geister, welche über die Schwelle wollen. Ich habe verschiedene Thüren gesehen, die dieses Schutzmittel zeigen.“[3]) Der Ursprung des Aberglaubens der Seeleute, ein Hufeisen an den Mastbaum des Schiffes zu nageln[4]), gehört ebenfalls hierhin. Ich bin der Ansicht, dass die Veneration des gefundenen Eisens, die sich als das hartnäckigste aller Gebilde des Aberglaubens selbst in unseren grossen Städten und den gebildeten Kreisen bis heute erhalten hat, auf die Sagen von dem Verlust des Eisens bei dem Rosse Wotans zurückgeht. Nichts dürfte unsere Vorfahren lebhafter erregt haben, als die Hoffnung, jenes herrlichste aller Rosse einmal sehen oder eines Teiles von seinem Körper habhaft werden zu können, handele es sich auch um nichts Anderes, als um das verlorene Eisen[5]) oder den sich so häufig in Gold verwandelnden Mist. Dass man gegen den in Gestalt einer Pferdekeule niederfahrenden Blitz als Apotropaion eine Pferdekeule oder sein Substitut, das Eisen, anwenden konnte, liegt auf der Hand. So bietet das einfache Instrument dem gläubigen Sinne gegen die furchtbarsten Schrecken der Natur Schutz. Das letztgewählte Beispiel zeigt bereits die abergläubische Verwendung des Hufeisens als des Analogons zu dem Attribut anthropomorphisch gedachter Naturmächte, greift also in die Darstellung der natursymbolischen Bedeutung der Rossesgestalt über, die einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben muss. — Eine eigentümliche Rolle spielt endlich noch die weisse Farbe, über die ich in einem Aufsatze der Zeitschrift für Ethnologie so ausführlich gehandelt habe[6]), dass ich mich begnügen kann, das Material dieser Arbeit nach der uns interessierenden Richtung zu ergänzen.

Das weisse Ross gilt, seiner hervorragenden sozialen Wertschätzung entsprechend, auch im Aberglauben als etwas Ungewöhnliches, Glückverheissendes. Das Glück wird einmal auf einem Schimmel reitend vorgestellt.[7]) Im Traume gesehen, bedeutet der Schimmel Glück — meint der Talmud[8]), nicht minder aber auch das griechische Altertum.[9]) Dem

1) Lawrence 115.

2) Zeitschrift für deutsche Mythologie 4, 48.

3) Rolland 4, 192 nach Mrs. Latham, West Sussex Superstitions 1878.

4) Mag. of Natural History 1832 S. 212.

5) Eine Sage von dem Verlust eines Hufeisens bei Sleipnir erzählt Lawrence 13f.

6) 33, 53—85.

7) Lawrence 107 citiert R. F. Bunner, April 1897, „St. Nicholas“.

8) Lewysohn, Zoologie des Talmuds 1858, bei Rolland 4, 191.

9) Dort bedeutet der Schimmel Glück, der Rappe Unglück: A. de Gubernatis, Die Tiere in der indogermanischen Mythologie 1874, S. 226.

jungen Mädchen verkündet er die baldige Vermählung, weil man zu Hochzeiten sich der edlen Tiere am Brautwagen bediente. Ein Mädchen, das hundert weisse Pferde in einem Jahre sieht, wird sich in demselben Jahre verheiraten.[1]) Trifft ein junges Mädchen beim Spazierengehen einen Schimmel, der mit dem Schwanze um sich schlägt, so begegnet es dem Geliebten, sagt man in Frankreich.[2]) — Wiederum wird der Angang des Schimmels als Zeichen nahen Krieges gedeutet, wie ja den Schlachtrossen der Götter, an der Spitze dem Sleipnir und dem Reittier Indras, die weisse Farbe zukommt. Dementsprechend wird nach Vergil das Erscheinen von vier schneeweissen, weidenden Pferden von dem alten Anchises als ein Zeichen baldigen Krieges gedeutet.[3])

Eine besonders hohe prophetische Gabe kam unter allen Rossen dem Tiere Wodans zu. Auch dieses ist weiss.[4]) Nach schleswig-holsteinischem Glauben reitet der Wode auf grossem weissem Rosse durch die bewaldeten Gegenden[5]), wenn die Zeit der Zwölf-Nächte gekommen ist. Wie dieser Wendepunkt des Jahres dem heidnischen Deutschland ohnehin das Thor der Zukunft zu erschliessen schien, so stellt man an den irdischen Repräsentanten des auf seiner Bahn sich der Erde wieder nähernden Licht- und Strahlenrosses in meiner Heimat bis zum heutigen Tage die Schicksalsfrage: das aus weissen Leinwandstücken künstlich hergestellte Ross muss zur Weihnachtszeit die Zukunft prophezeien.[6]) Dass die in heiligen Hainen gehaltenen Rosse des taciteïschen Berichtes und die in Drontheim dem Frei gezüchteten Tiere[7]) im wesentlichen Omina erteilende Funktion hatten, glaubten wir annehmen zu dürfen.[8])

Als seelenraubend, unserem Lenoren-Motiv analog, scheint schliesslich das Pferd aufzutreten, wenn die französische Sage von einem grossen, schwarzen Rosse erzählt, der Inkarnation des Teufels, das zur Nachtzeit auf den Kirchhöfen weidet, indem es seine eisernen Spannketten mit unheimlichem Geräusche schüttelt.[9]) Manchmal stellt sich der Teufel in

---

1) Lawrence 84.

2) Rolland 4, 191 citiert Hock, Oeuvres 3, 89. 218.

3) Vergil, Aen. 3, 537ff. bei Hopf, Tierorakel und Orakeltiere 68.

4) Grundriss für germanische Philologie² 3, 335. 333. (Wodan) album flectat equum Saxo Gr. 1, 107.

5) Müllenhoff, Sagen der Herzogtümer Schleswig-Holstein 372f.

6) Beispiele s. Zeitschr. f. Ethnol. 33, 73f.

7) Grundriss f. german. Philol.² 3, 402.

8) Dem deutschen Schimmelreiter muss der russische Jarilo entsprechen: In Weissrussland versammeln sich Ende April die jungen Mädchen angesichts der jungen Saaten und wählen aus ihrer Zahl eine, die den Jarilo (jungen Frühling) darstellen soll. Sie setzen den Jarilo auf ein weisses Ross und führen ihn, ist das Wetter warm und hell, hinaus in das Freie auf die besäten Fluren. Hier singen die Mädchen ein Lied, wie der Jarilo umherziehe, das Getreide auf den Fluren wachsen lasse und den Menschen gutes Gedeihen gebe. — Handelt es sich hier um einen einfachen, theatralisch dargestellten Frühlingseinzug oder um einen missverstandenen Rest des alten Schimmelreiters?

9) Rolland 4, 200 aus Creuse (nach F. Vincent).

Gestalt eines weissen Pferdes dar. Wenn man dasselbe besteigt, vergrössert es sich zu einem phantastischen Riesentiere und wirft den Reiter in einen Fluss.[1]) Gewöhnlich kommt es zur Nachtzeit vor das Haus von jungen Leuten; 'es ist gesattelt und gezäumt. Sobald es den Reiter auf seinem Rücken fühlt, geht es tollen Laufs davon, bis es den Reiter in das Wasser geworfen hat. Während der Arme sich bemüht, das Ufer wiederzugewinnen, hört er das freche Lachen des Pferdes, das jetzt seine natürliche Form angenommen hat, nämlich die des Teufels.[2]) — Auch bei diesem Sagenzuge möchte ich eine Interpretation nicht wagen. Man könnte etwa an Traumentrückungen denken, die ja eines entrückenden Elementes, hier des Pferdes, bedürfen. Dafür spricht der immer wiederkehrende Zug, dass der tolle Ritt zwar unbehaglich, aber niemals gefahrbringend endet: ein kaltes Bad, ein Sturz in die Tiefe, nach dem man aus einem Gesträuch arg zerschunden davon kommt, das ist alles, was dem Bedrohten passiert. In dieser Weise enden aber viele Träume. Wie sollten solche Phantasien nicht in einer Zeit gewöhnlich gewesen sein, da der Tod auf seinem Schimmel schon vielleicht vor der eignen Schwelle zu warten scheinen konnte, um den Scheidenden in die andere Welt mitzunehmen? Doch bietet sich noch eine andere Erklärungsmöglichkeit, die ich vorziehen möchte. Von Teufelsrossen berichtet schon die persische Sage. Ich erinnere nur an den Schimmel, der den König Jesdegird erschlägt[3]) und an den bereits in den Avestatexten auftauchenden Tahmūrath (aw.: Taxmo urupa), einen Urkönig, der den Ahreman so gut gebändigt hatte, dass er ihn wie ein Pferd ritt.[4]) Die Manifestation des Teufels als Schimmel ist eine Folge der muslimischen Opposition gegen den alten Lichtkult, der in Eran die guten, also in islamitischem Sinne teuflischen Götter, in weisse Farbe kleidete. Das uns hier aber speciell interessierende Sagengebiet, dessen Verbreitungskreis über Italien, die Schweiz und Tirol nicht hinausgeht, scheint uns in seiner charakteristischen Eigenart keineswegs ein organischer Bestandteil der um die Figur des Pferdes sich gruppierenden Ideenwelt zu sein. Etwas völlig Eigentümliches, Fremdartiges, wohnt ihm inne und die Vermutung einer Entlehnung von aussen wird wahrscheinlich. Mit grosser Entschiedenheit weisen wir auf Indien als das Quellgebiet jener Sagenzüge hin. Bekannt ist das Zauberross in dem auf indische Quellen zurückgehenden Märchenkomplexe von 1001 Nacht. Wir gedenken auch des Fluges Muhammads von Mekka nach Medina in der heiligen Nacht al-Qᶜadr auf seinem Zauberross. Nun vergleiche man

1) Rolland 4, 200 aus Morbihan (L'abbé Manet, Histoire de l'Armorique 1, 215).

2) Rolland 4, 199 citiert L. Désaivre, La chasse Gallery (Revue de l'Aunis 1869, 214).

3) Im Schāhnāmeh des Firdôsî wird das Pferd folgendermassen beschrieben: Ein Schimmel, mit Hinterbacken wie ein Wildesel, kurzen Fesseln, gross, mit schwarzen Hoden, rabenäugig, den langen Schweif auf den Boden schleppend, mit hohem Nacken, langer Mähne, schwarzhufig, schäumend, wild (auch Ideal eines Rosses 5, 521).

4) Spiegel, Eranische Altertumskunde 1, 519.

die kashmirische Sage[1]) von einem Königssohn, der auf der Jagd ein Stück Wild aufjagte, das ganz aus Gold[2]) bestand. Gold waren seine Hufe und Hörner und Beine und golden sein Körper. Der Prinz fängt das Tier an dem einen goldenen Horn. Dieses spricht mit menschlicher Stimme: „Lass mich gehen, o Prinz, ich will dir Schätze geben.“ Der Prinz antwortet lachend: „Ich habe Gold und Juwelen genug; aber ich habe kein goldenes Stück Wild (deer).“ „Ach“, spricht darauf das Tier, „zunächst will ich dir ein Reittier geben, wie noch kein Sterblicher es gehabt hat.“ „Abgemacht“, sagte vergnügt der Prinz und schwang sich auf des Tieres Rücken. Nun erhob sich das goldene Tier wie ein Vogel durch die Luft von dem Dickicht aus und führte den Prinzen sieben Nächte lang über die ganze Welt, über Hügel und Strom, Felder und Städte. Am siebenten Tage berührte es wieder die Erde und verschwand sofort aus seinem Angesicht. Nach Steels Aussage giebt es derartiger Erzählungen viele in Indien. Der Berichterstatter gedenkt selbst des herangezogenen Märchens von 1001 Nacht. Die weiten Wanderungen dieses Sagencyklus sind bekannt. Die ganze Vorstellung von Tieren, namentlich goldenen Tieren, Vögeln usw., die den Menschen als Reittiere gelten, ist speciell indisch. Auch die Idee und Ausmalung dieser sehr ängstlich erscheinenden, thatsächlich aber harmlos verlaufenden eigenartigen Vergnügungsritte ist ein den finsteren deutschen Vorstellungen von dem dämonischen Seelenräuber sehr zuwiderlaufendes, naiv-orientalisches Märchenmotiv, das den uns bekannten germanischen Sagenreihen nicht angegliedert werden kann. Wir möchten in jenen Erzählungen daher die Ausmalung eines überlieferten Motivs orientalischer Fabeln sehen, die sich mit dem deutschen Märchenglauben von entrückenden Rossen zu den uns vorliegenden Gebilden geformt haben. — Das den goldenen Hirsch in den Mittelpunkt stellende Entrückungsmotiv scheint sich auch in der deutschen Oswaltsage angedeutet zu finden.[3]) Bisweilen laufen Züge der wilden Jagd mit ein.[4])

Schliesslich darf ich auf meine im Erscheinen begriffene Arbeit: ‘Das Pferd im arischen Altertum’, Königsberg 1903, Teutonia II, verweisen.

Königsberg i. Pr.

---

1) Steel, Indian Antiquary 11, 285f.

2) Das ist ein dem indischen Märchen typischer Zug. Das Gold bezeichnet nur das Ungewöhnliche, Seltsame der Erscheinung.

3) Archiv für Religionswissenschaft 3, 363ff. Erzählung von einem Burschen, der sich auf einem Zauberpferde davontragen lässt, das ihn schliesslich abwirft: Zingerle, Sagen Tirols 115.

4) Vgl. L. Freytag 16: Bei Bottelsdorf rasen gespenstige Pferde im Sturmwind, und ein Bauer wird mit furchtbarer Gewalt auf eines derselben geworfen, um dann an derselben Stelle um 11 Uhr wieder abgesetzt zu werden.

Die armenische Heldensage.

Von Bagrat Chalatianz.

(Schluss: vgl. oben S. 138—144. 264—271.)

III. Die Bestandteile des armenischen Epos.

Schon die vorstehende Inhaltsangabe zeigt deutlich, aus welch verschiedenartigen Elementen die armenische Heldensage zusammengesetzt ist. Ihren Kern sehen wir von Sagenmotiven verschiedener Völker und Zeiten umgeben; wir gewahren hier Anklänge an biblische Traditionen, an das Heldenepos von Iran und die anziehenden Erzählungen des Orients. Solcherart ist freilich der allgemeine Charakter der Heldensagen; alle Völker neigen dazu, die verschiedenen, auf ihre Einbildungskraft einwirkenden Erscheinungen zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, einen Zusammenhang unter ihnen zu finden und ihnen den Stempel ihres nationalen Geistes aufzudrücken. Die Gedichte Homers können, wenn man sie im ganzen betrachtet, kaum als Geistesschöpfung eines einzigen Volkes aufgefasst werden; deutlich klingt in ihnen die Stimme des mythenreichen Orients wieder, der offenbar niemals den kulturellen Zusammenhang mit den entfernten Kolonieen seiner Söhne unterbrochen hatte; aber erst dem schöpferischen Genius der Hellenen war es beschieden, diese wandernden Stoffe poetisch zu gestalten und zu einer künstlerischen Epopöe zu verbinden.

Das Schicksal hat die Armenier mit einer ganzen Reihe von Völkern in Berührung gebracht, von denen einige unzweifelhaft tiefe Spuren ihrer Jahrhunderte langen Nachbarschaft im geistigen und intellektuellen Leben der Armenier zurückgelassen haben. Die über ganz Kleinasien und bis zu den Schneegipfeln des Kaukasus reichende Herrschaft der Perser konnte auch für das Kulturleben der benachbarten Armenier nicht fruchtlos bleiben; ihr Einfluss ist nicht nur an der armenischen Sprache leicht nachzuweisen, sondern auch an den Überlieferungen, die deutlich den Stempel der iranischen Epik zeigen. Ferner kommt in Betracht die grandiose Kosmologie der Babylonier und ihre weltberühmte Sterndeuterei, welche die Phantasie der ganzen alten Welt gefangen nahm. Dieser tief eingewurzelten Weltanschauung gegenüber erwies sich das Bestreben der christlichen Kirche, mit einem Male die ganze heidnische Welt mit ihrer Schar von Göttern und die Verehrung von Himmelskörpern auszurotten, vergeblich; auch nach der Taufe glaubte das Volk noch an die Macht der Sterne, die das Schicksal des Einzelnen beeinflussten, ihm tiefe Geheimnisse entschleierten und ihn auf seinem Lebenswege begleiteten. Die innerhalb der Grenzen Armeniens gefundenen Keilinschriften, von denen

die ältesten bis ins 9. Jahrh. v. Chr. zurückreichen, lassen darauf schliessen. dass die Kultur der Babylonier schon in prähistorischer Zeit nach Norden vorgedrungen ist und sich von hier weiter gen Westen gewandt hat.[1]) Endlich mussten auch die alttestamentlichen Erzählungen der Phantasie des armenischen Volkes Nahrung geben; ihre epische Einfachheit, die Verschiedenartigkeit des Inhalts, die Folgerichtigkeit und Ausgestaltung der einzelnen Teile, verbunden mit der tiefen Moral, die dem ganzen alten Testament zu Grunde liegt, erweckten naturgemäss das Interesse und die Sympathie der Völker, denen sie bekannt wurden; sie lebten in ihrem Bewusstsein fort und gaben allmählich ihrem geistigen Leben eine besondere Prägung. Auch die Reihe von Jahrhunderten, in denen der Einfluss des neuen Testamentes vorherrschte, war nicht imstande, jene mächtige Autorität zu untergraben. Die Armenier nahmen das Christentum schon im Anfange des vierten Jahrhunderts während der Regierung des Tiridates an. Seitdem stand die armenische Kirche an der Spitze der Volksbildung, indem sie bestrebt war, die getrennten, oft feindlich entzweiten Provinzen durch die Idee der nationalen Einheit zu einem Ganzen zu verbinden. Die armenischen Klöster füllten sich mit gelehrten Mönchen, die eifrig bestrebt waren, die Grossthaten der Väter in dem Bewusstsein der kommenden Geschlechter fortzupflanzen. Wenn sie irgend eines Vergleiches für die Geschichte ihrer Väter bedurften, so stand ihnen die Bibel mit ihrer Autorität an erster Stelle. Dem einfachen Volk flossen aber die alttestamentlichen Geschichten noch aus einer anderen älteren Quelle zu: durch die gefangenen Juden, die von den armenischen Königen in verschiedenen Provinzen angesiedelt worden waren, und die Nachbarschaft Syriens.

1. Sanasar und Abamelik. So war es ganz natürlich, dass sich das armenische Volk die biblische Überlieferung von der Flucht zweier Brüder Abamelik und Sanasar nach Armenien zu Nutze machte, um die ihm unverständliche Bezeichnung Sassun auszudeuten. Im 2. Buche der Könige 19, 35 f. heisst es: „Da ging ein Engel Jehovas aus und schlug in dem Lager 185 000 . . . . . . Und Sanherib, der König in Assyrien, brach auf, und er zog fort und kehrte zurück und blieb in Ninive.“ Die armenische Legende (oben S. 143) weicht von der biblischen Erzählung nur in der Zahl der Mordenden und im Momente der Tötung ab. — Das alte Testament berichtet weiter: „Und es geschah, als Sanherib sich bückte im Hause Nisrochs, seines Gottes, da erschlugen ihn Adramelech und Scharezer, seine Söhne, mit dem Schwerte, und sie entrannen in das Land Ararat“ (2. Könige 19, 37; vgl. auch das Buch Tobit). Die armenische Legende aber schreibt die Ermordung des Vaters (ebenfalls nach der Flucht)

1) Auch die Existenz einiger assyrischer Wörter in der armenischen Sprache zeugt von den alten Beziehungen der beiden Völker.

nur einem der Söhne zu, der verschiedene Namen trägt (Aslimelik, Abamelik, Bagdasar u. a.) und nähert sich damit der Überlieferung des Polyhistor, nach welchem der assyrische König durch die Hand des Ardumazanes fällt. Diesen Namen finden wir auch beim Geschichtsschreiber Moses von Khorene in der Variation Argamozan, der mit Adramel identifiziert wurde.[1]) Die widernatürliche Ermordung des Vaters durch den Sohn versucht das Volk durch jene christliche Färbung zu rechtfertigen, die es der Legende gegeben hat. Diese Sage hat gar keinen organischen Zusammenhang mit der einheimischen Volkstradition, die sich um einen historischen Kern bildet, und muss deshalb jenen künstlichen Gebilden zugezählt werden, die das Volk, verlockt durch die äussere Ähnlichkeit der Namen, unbewusst zum höheren Ruhme seiner Ahnen seinem Sagenschatze einfügt.

2. Der ältere Mher. Über den älteren Mher (oben S. 143) berichten unsere Erzählungen sehr wenig. Sein elendes Ende, nachdem er in bittrer Armut beide Söhne einem fremden Fürsten übergeben hat, harmoniert schlecht mit einem wahren Heldencharakter. Das Zerreissen eines Löwen in zwei Stücke erinnert lebhaft an die Heldenthat des biblischen Simson, der wiederum zu jener Gruppe von Helden gehört, die eine übernatürliche Kraft in der Bezwingung von allerlei Ungeheuern zeigen: Rustem, der den 'weissen Diven' erschlägt, der alt-armenische Vahagn, der mit geflügelten Schlangen (Wischapen) kämpft, Herakles mit der Hydra, Siegfried der Drachentöter, Dobrynja, der im russischen Epos eine feuerspeiende Schlange tötet[2]), und Izdubar (Nimrod), der im assyrischen ein geflügeltes Ungeheuer erlegt. Solche Sagenzüge konnten, nachdem ihre alte mythologische Bedeutung, die sich auf den Kampf der guten und bösen Mächte bezog, vergessen war, leicht an den Namen des einen oder anderen Volkslieblings angeknüpft werden.

3. David. In den Erzählungen von David, dem Sassunier (oben S. 142. 264), die den Höhepunkt der armenischen Heldensage bezeichnen, spiegelt sich das Schicksal der Armenier in der Epoche des Ansturmes der Araber wieder, namentlich jener hartnäckige Kampf, den die südlichen Provinzen unter Waspurakan führten und der erst 887 mit dem Erstehen der Dynastie der Bagratiden endigte. Diese Ereignisse, die den Triumph des Christentums über die Ungläubigen bezeichneten und das Bewusstsein des Volkes hoben, mussten in dessen Gedächtnis unauslöschlich fortleben, der Einbildungskraft reiche Nahrung geben und den schöpferischen Geist des

1) Buch 1, Kap. 23. Nach Abiden folgt dem Sanherib Nergil. Auch die babylonische Chronik kennt nur einen Königsmörder und bezeichnet als den Tag des Ereignisses den 20. Tebet (zehnte Monat) 681.

2) Da begann die verfluchte Gorynišče-Schlange | Funken auf den Dobrynja zu schleudern, | Seinen weissen Körper zu brennen ... | Da schlug er die Gorynišče-Schlange, | Und die Schlange fiel auf die feuchte Erde (Oneğsckiya byliny, gesammelt von A. Hilferding, Petersburg 1896, 2, 60).

Volkes anregen. Wenn auch die einzelnen Episoden des Kampfes ebenso wie die Personen im Laufe der Zeit ihre Gestalt verändern und märchenhafte Züge annehmen konnten, so hat doch der historische Kanevas, den die Phantasie des Volkes mit bunten Farben ausschmückte, seinen Charakter und seine Bedeutung sichtbar bewahrt.

Als die Araber im Jahre 638 in Armenien eindrangen, stiessen sie fast nirgend auf Widerstand. Mit dem Erlöschen der Dynastie der Arsaciden (428) war Armenien bald dem westlichen, bald dem östlichen Nachbar tributpflichtig geworden, hatte aber seine Selbstverwaltung in der Person seiner Fürsten und des obersten Verwalters (Sparapet), der von den griechischen oder persischen Beamten ernannt wurde, bewahrt. Der Ansturm der neuen Eroberer fand das Land ausserdem durch die Feindschaft und die inneren Zwistigkeiten der Fürsten geschwächt vor. Schon im Jahre 640 drangen die Araber bis in die Provinz Ararat vor, zerstörten die damalige Residenz Dwin und führten 35 000 Einwohner als Gefangene fort. Die einzige Hilfe, auf die die Armenier rechnen durften, konnte aus Byzanz kommen; doch war dieses selbst damit beschäftigt, den plötzlichen Ansturm der arabischen Horden von seinen Grenzen abzuwehren. Der Kaiser Irakles ward gezwungen, seinen Besitzungen in Palästina zu entsagen. Bald darauf (668) erlebte Konstantinopel selbst eine Belagerung, die sich 717 wiederholte. Das Übergewicht war deutlich auf seiten der Araber, vor deren Schwert sich in kurzer Zeit der ganze Orient beugen musste.

Die neue Religion der östlichen Eroberer ward unter den Besiegten mit Feuer und Schwert verbreitet: die armenischen Quellen jener Zeit strotzen von schrecklichen Schilderungen der Grausamkeiten, die die eifrigen Diener der Khalifen im Lande verübten. Ihr Bestreben ging dahin, der einheimischen Fürsten einzeln habhaft zu werden und sie am Hofe des Hauptes der Rechtgläubigen durch Versprechungen und Drohungen zur Annahme des Islam zu zwingen. Dann wurde die Geistlichkeit verfolgt, die im Gegensatze zu den weltlichen Fürsten den Märtyrertod der schmählichen Knechtung des Geistes vorzog. Die Kreuze wurden von den Kirchen entfernt, die heiligen Gefässe verkauft, den Priestern wurden die Bärte ausgerissen; auch mussten diese Bleisiegel zum Zeichen ihrer Knechtschaft tragen. Ein Katholikos, Saak, wurde in Ketten geschmiedet nach Damaskus geführt, wo er in der Gefangenschaft starb.

Eine andere Sorge der arabischen Beamten (Emir, Wostikan) war die Aufbringung eines möglich reichen Tributs an ihren Souverän, um seiner Gnade teilhaftig zu werden. Da das durch Plünderung und Brand ruinierte Land nicht immer diese unerträglichen Lasten aufzubringen vermochte, brach bald hier, bald dort ein Aufstand aus, der mit Blutvergiessen unterdrückt werden musste.

Dieser ungleiche Kampf verschärfte sich besonders in den südlichen Provinzen Turuberan und Waspurakan, wo im 9. Jahrhundert eine Reihe

mutiger Fürsten in den befestigten Ortschaften des Landes ihre Unabhängigkeit verteidigten. Im Jahre 848 erschien hier im Namen des Khalifen Djafar mit dem Zunamen Almutawakkil ein gewisser Apuseth mit einem zahlreichen Heere unter dem Vorwande der Tributerhebung, aber in der deutlichen Absicht, hier seine Herrschaft festzusetzen. Nachdem er den geforderten Tribut erhalten, entschloss er sich, einstweilen nicht offen vorzugehen, und kehrte um, die Obergewalt dem Musa (850) übergebend. Vorher aber schickte er einen gewissen Ova nach Waspurakan, das von diesem gänzlich ausgeplündert ward. Vergebens ermahnte ihn der Herr des Landes, Aschot aus dem Geschlechte Arzruni, das Land zu verlassen. Als Ova hartnäckig blieb, überfiel ihn der Fürst und vernichtete sein Heer.

Ein anderer Zusammenstoss mit den Arabern fand in der benachbarten Provinz Achznik (in der auch Sassun liegt) statt. Musa fiel plötzlich in Taron, die Provinz des Bagarat Bagratuni, des Hauptes aller übrigen Fürsten, ein, um den abtrünnigen Bewohnern den Todesstoss zu versetzen. Aschot Arzruni eilte dem Bagarat zu Hilfe, und die vereinigten armenischen Heere brachten den feindlichen Horden eine völlige Niederlage bei. Die Araber wurden zerstreut, doch nahm die Furcht vor der Vergeltung von seiten der 'Söhne Agariens' einigen Fürsten den Mut; sie beeilten sich, die ganze Schuld auf Aschot zu laden. Einer derselben, Wasak Arzruni, erschien aus Furcht für seine im Keller verborgenen Schätze vor dem Haupte der Muselmannen zur Bezeugung der Treue. Der erzürnte Khalif entsandte ein neues Heer unter Jussuf, dem Sohne des auf dem Wege verstorbenen Apuseth, und befahl ihm, die Anstifter des Aufstandes zu ergreifen und in Fesseln herbeizuführen. Jussuf begann nach dem Vorbilde seiner Vorgänger das Land zu verwüsten. Als er sah, dass die Fürsten ihre Befestigungen nicht verliessen, änderte er seine Taktik, indem er den Bagrat Bagratuni zu sich einlud unter dem Vorwande, ihm den Oberbefehl über das Land zu übertragen. Nichts Böses ahnend eilte der Fürst Tarons nach Chlat, wo er von Jussuf ergriffen und in eisernen Fesseln nach Bagdad geschickt ward. Als nun die Bergbewohner des Chut von der Gefangennahme ihres Fürsten hörten, stiegen sie mit Beginn des Frühlings von ihren Höhen herab unter Owuans Anführung und umringten, mit Speeren ausgerüstet, die Stadt Musch, in der der Feind sich festgesetzt hatte, und erschlugen die arabischen Horden. Jussuf rettete sich in die Kirche des Heilandes und versteckte sich in der Kuppel, ward hier aber entdeckt und mit einem Speer durchbohrt. „Ich selbst habe mit eigenen Augen den Mann, der ihn erschlagen, gesehen und habe mir von ihm selbst seine That erzählen lassen", fügt unser Geschichtsschreiber bei.

Solch ein Verfahren mit seinem Stellvertreter konnte von dem Haupte der muselmännischen Welt natürlich nicht vergessen werden, und kaum

war die Nachricht von der Vernichtung des arabischen Heeres angelangt, als der Khalif aus allen Ecken seines Reiches die auserlesensten Krieger zusammenrief und sie gen Norden ziehen liess (853). Der Oberbefehl wurde dem nächsten Lieblinge des Khalifen Gara Bucha es-Scharapi übertragen, dem Armenien die blutigsten Seiten seiner Geschichte verdankt.

In kurzer Zeit waren die armenischen Provinzen von den arabischen Banden überschwemmt, welche weiter nach Norden bis Tiflis vordrangen und die Stadt ohne Kampf nahmen. Aschot Arzruni hielt es beim Herannahen der Feinde für das Rätlichste, sich in seiner Festung einzuschliessen; doch ergab er sich bald freiwillig dem Bucha, weil er von den Fürsten verraten worden war. Der arabische Feldherr beeilte sich, die gefangenen armenischen Fürsten gefesselt auf Kamelen seinem Herrscher zu senden; dieser liess sie ins Gefängnis werfen.

Dem Fürsten Aschot folgte sein heldenmütiger Bruder Gurgen, der von den Feinden hinterlistig gefangen genommen wurde. Dem Verderben entgingen nur Fürst Bagratuni, der sich äusserlich zum Islam bekannte, und Wassak Arzruni, der sich schon vorher dem Glauben der Väter abgewandt hatte. Das schrecklichste Los traf jedoch den tapferen Anführer der Bergbewohner, Ownan; er hatte seinerzeit den Jussuf umbringen lassen und fiel deshalb durch des Henkers Hand.

Nun trat auf den Schauplatz eine neue Persönlichkeit, die den gesunkenen Mut des Volkes wieder aufrichtete und der Schrecken der Araber ward, Gurgen, der Sohn des Apupeltsch Arzruni. Durch eine Reihe von Waffenthaten säuberte er das Land von Feinden und schuf sich dadurch einen solchen Ruhm, dass, nach den Berichten desselben Historikers, Bucha selbst ihm für seine Tapferkeit ein fürstliches Schwert, einen Männergürtel, eine grausige Geissel und ein stolznackiges Kampfross schickte, ihm gleichzeitig die Herrschaft über seines Vaters Besitzungen übertragend. Das abenteuerliche Leben dieses Helden ist der Feder eines Romanschriftstellers würdig. Sein hoher Ruhm bezauberte das Herz Helenens, der Fürstin von Anzewaziaz[1]), welche nach dem Tode ihres Mannes, ähnlich der Heldin im armenischen Epos (oben S. 268), dem Gurgen ihre Hand antragen liess. „Wenn dir die Heirat gefällig ist“, schrieb sie ihm, „und du der Herrscher von Anzewaziaz zu sein wünschst, so verharre nicht in Unschlüssigkeit, sondern beeile dich!“ Ganz Waspurakan befand sich eine Zeit lang in Gurgens Händen, bis um das Jahr 862 nach dem Tode Dschafars die gefangenen armenischen Fürsten zurückkehrten. Das Land kam erst mit der Thronbesteigung ‘des Fürsten der Fürsten’ Aschot Bagratuni zur Ruhe, dem der Khalif die königliche Krone und Gewand schickte (887).

Dies ist die historische Grundlage der Sage von David. Jene Ereignisse, die einem Orkane gleich über das armenische Land dahingingen,

1) Dieser Distrikt gehört zur Provinz Vaspurakan.

gruben sich tief in das Bewusstsein des Volkes ein und überdauerten viele Geschlechter. Der $2^1/_2$ Jahrhunderte währende Kampf trug einen nationalen Charakter, d. h. nicht nur politischen, sondern auch religiösen, und diesen Umstand hebt die Volkssage besonders hervor: der armenische Held vollbringt seine Ruhmesthaten durch die Kraft des wunderwirkenden Kreuzes, das er auf der rechten Schulter trägt; das von den 'Ungläubigen' zerstörte Kloster lässt er einige Male wieder herstellen. Der Schar sassunischer Helden entspricht die Reihe südlicher Fürsten, vor denen die geschlagenen arabischen Banden oft die Flucht ergriffen. In einigen der in der Sage auftretenden Personen erkennen wir leicht historische Persönlichkeiten wieder; so ist der Feigling Wego, welcher beim Ansturm des Feindes den Befehl giebt, die Stadtthore zu schliessen, und sich selbst im Schlosse versteckt, ein Abbild des Abtrünnigen Wasak, den unser Historiker nur mit Verachtung erwähnt: „Um mich nicht zu sehr über seine ungesetzlichen, eigenwilligen, sündigen und gewissenlosen Thaten, die jedes Schamgefühls bar sind, und über seine von niedriger Gesinnung zeugenden Verirrungen zu verbreiten, will ich ihn aus der Reihe der zu erwähnenden Fürsten ausstossen", sagt er. Dagegen musste der Bergbewohner Ownan, der eine Bande Araber ausrottete und dafür den Henkerstod starb, ein Liebling des Volkes werden; ihm entspricht in der Sage wahrscheinlich der stimmgewaltige Owan, der keinen geringen Anteil an den Kämpfen des 'Neffen' nimmt. Dass das Volk ihn mit seinem Haupthelden zu verschwägern wünscht, ist sehr natürlich: existiert in Sassun doch nur ein Heldengeschlecht. Andre Helden, wie 'das kleine Spätzchen', 'der mächtige Krieger', 'der stimmgewaltige Sänger' entsprechen vielleicht historischen Persönlichkeiten, die in der Volkstradition ihre eigentümlichen Züge verloren haben und dann in gewöhnliche Pehlewanen verwandelt worden sind. Die Bezeichnung 'Tolle', welche das Volk den sassunischen Helden beilegt, charakterisiert deutlich nicht nur die Beherrscher dieser Gegend, sondern eher die Bevölkerung selbst, die bis zum heutigen Tage ihren eigensinnigen Geist, ihre freie Gesinnung und Verwegenheit, vereint mit einem heldenhaften Äusseren, beibehalten haben.

In keinem von allen Helden ist jedoch der Charakter des Volkes in dieser Epoche so deutlich ausgeprägt, wie in der Gestalt Davids. David ist gottesfürchtig, grossherzig, nicht geldgierig, gerecht, der Anwalt der Geknechteten — lauter Eigenschaften, die vom Volke hoch geschätzt werden. Auf ihn konzentriert sich die Handlung, von ihm wird der Kampf mit dem 'ungläubigen' Fürsten von Mesr begonnen und beschlossen. Wie Aschot Arzruni, jagt er zweimal den Tribut heischenden Fremden aus dem Lande und erschlägt dessen Gefährten. Der Tod Msrameliks, der durch des Helden Hand fällt, erinnert an den Freudentag, an dem der grausame Jussuf von den Speeren des Bergvolkes von Chut durchbohrt ward. Ferner sind einige Waffenthaten des Gurgen Arzruni auf David übertragen worden,

wenn man nicht beide geradezu für identisch halten will: 1. In vielen Varianten wird David der Sohn des 'Pletschker' genannt, dessen Name an Gurgens Vater Apupeltsch erinnert. 2. Die Heirat Gurgens und der Fürstin Helene erinnert an die Heirat Davids und Chanduds. 3. Die dem Gurgen von dem arabischen Feldherrn geschenkte väterliche Rüstung finden wir ganz ebenso im armenischen Epos wieder. Es ist möglich, dass einige Episoden aus dem Leben Gurgens schon zu seinen Lebzeiten vom Volke besungen wurden und den Grundstock zu der Sage von David abgaben; doch scheint uns die Person des Sagenhelden eher eine dichterische Verkörperung der Idee des armenischen Glaubens- und Freiheitskampfes zu sein.

Ein so gewaltiger Verteidiger der Unterdrückten, der mit einem Schwerthiebe den Riesen Msramelik spaltete, konnte dem Volke wie ein David, der den Goliath erschlug, erscheinen. Der Vergleich war so verlockend, dass das Volk seinem Liebling diesen Namen für immer verlieh. Das Volk erinnerte sich jedoch, dass auch der biblische David in seiner Jugend, bevor er König ward, die Schafe und Ziegen seines Vaters hütete, und dass er dabei einen Löwen erschlug, der ihm ein Stück aus der Herde geraubt hatte. „David aber sprach zu Saul: Dein Knecht hütete der Schafe seines Vaters, und es kam ein Löwe und ein Bär, und trug ein Schaf weg von der Herde; und ich lief ihm nach, und schlug ihn, und errettete es aus seinem Maul. Und da er sich über mich machte, ergriff ich ihn bei seinem Bart, und schlug ihn, und tötete ihn." (1. Samuelis 17, 34. 35.) Vielleicht ist es auch aus den Beziehungen des alttestamentlichen David zu dem Sohne seines Schwiegervaters Jonathan (arm. Ownan) zu erklären, weshalb der armenische Held seine Waffen vom Oheim Ownan erhält. In der Bibel heisst es: „Und Jonathan zog aus seinen Rock, den er anhatte, und gab ihn David, dazu seinen Mantel, sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel." (1. Samuelis 18, 4.)

Der armenische Ownan heisst nun 'der Lautschallende'. Diese Eigenschaft ist naturgemäss auf die Bergbewohner zu beziehen, die sich oft auf weiten Entfernungen miteinander unterhalten müssen und deren 'lauter Ruf als Echo von Fels zu Fels geht'. (Siehe oben S. 138.) Diesen Zug benutzte das Volk in eigentümlicher Weise: Um den Zunamen 'Toller' zu rechtfertigen, lässt es den David seiner Herde Löwen, Bären und anderes Getier zugesellen, das seiner Keule gehorcht. Die Episode mit den Diven oder den Räubern, die einen Teil von der Herde seines Kameraden forttreiben, entsprang wohl aus derselben Quelle.

Die Heirat des Helden und die Episode des Kampfes mit der Braut findet ihre Parallele im russischen Epos. Der Recke Donau begiebt sich zum Könige Litauens, um um dessen Tochter Opraksa für den Fürsten Wladimir zu freien. Er erhält die Zustimmung des Vaters und will mit der Braut nach Kiew zurückkehren. Unterwegs holt sie ein unbekannter

Held ein, mit dem Donau kämpft. Er wirft ihn zu Boden und will ihm schon den Todesstoss versetzen, als er plötzlich ein Paar 'weisser Brüste' erblickt und in seinem Gegner die Schwester der Opraksa erkennt, die er auch später heiratet.[1]) Die historische Heirat unseres Helden konnte sich, wenn unsere Vermutung richtig ist, leicht mit dem vorhandenen Sagenstoffe verbinden. Am merkwürdigsten ist, dass das Volk den byzantinischen Kaiser Tsimisces (969—976) in eine Heldin verwandelt und dieser seinen Titel 'Sultan' verleiht.

Dass der Name des Kaisers im Orient die Popularität genoss, ist seinem siegreichen Feldzuge gegen die Araber, nicht weniger vielleicht auch seinem Geburtsorte in den Grenzen Armeniens zuzuschreiben. Tsemisces wird nun hier 'die Braut' Davids benannt; diese merkwürdige Metamorphose scheint auf einer alten Überlieferung, die im Orient im Umlauf war, begründet zu sein. Nach Mattheos von Urfa, dem armenischen Geschichtsschreiber aus dem 11. Jahrh., belagerte Tschmeschkik Amid (Tigranocerta). „Und es war Herr von Amid eine Frau, die Schwester des Emiren der Araber. Da der Kaiser schon früher mit ihr in Sündenverhältnissen stand, so versuchte er nicht die Stadt zu erobern. Und verliess er Amid wegen seiner Frau, da Tschmeschkik aus dem Bezirk Chozna war, der jetzt Tschmeschkatsagk heisst, und seine Frau war auch aus dieser Gegend."[2])

Auch die Episode vom Pfluge findet ihr Gegenstück im russischen Epos, doch erscheint hier als Held der Pflüger selbst. Weder der Fürst Wolgä, noch all seine tapferen Mannen

Können den Pflug von der Stelle bewegen
Und ihn hinter den Weidenstrauch werfen;

der Pflüger aber hebt ihn mit einer Hand auf und wirft ihn hinter den Weidenstrauch.[3]) Diese Sage ist sehr alt und begegnet bei verschiedenen Völkern.

Die iranische Heldensage war den Armeniern seit alter Zeit bekannt; wenigstens bemerkt Moses von Khorene (5. Jahrh.) dem jungen Fürsten Saak Bagratuni gegenüber: „Wenn du wünschest, erzähle ich dir von ihm (von dem Helden Tork) ganz unwahrscheinliche und thörichte Märchen, welche auch die Parsen von Rostom Sagtschik erzählen und dabei versichern, er hätte die Kraft von 120 Elefanten besessen.“ Einige Helden, die wie Rustem die Sympathie der Armenier nicht nur durch ihre physischen, sondern auch durch ihre moralischen Vorzüge erregten, dienten ihnen als fertige Gleichnisse für ihre Lieblinge. Der armenische Volksheld hat viele Züge mit dem berühmten persischen Pehlewanen gemeinsam. Beide sind 1. gefrässig, 2. Liebhaber der Jagd, 3. beide reissen

1) Oneğskija byliny, gesammelt von Hilferding 2, 185–195.
2) Geschichte von Mattheos von Urfa (Jerusalem 1869) S. 22—23.
3) Oneğskija byliny, gesammelt von Hilferding 1, 220—224. 2, 5—11.

den Feind in Stücke, 4. beide reissen Bäume mit der Wurzel heraus u. dgl. Einige Episoden aus dem Leben Rustems sind geradezu in das armenische Epos hinübergenommen: 1. Ähnlich dem iranischen Helden beginnt David einen Kampf mit seinem Sohne.[1]) 2. Beide Helden fallen in eine ihnen vom Feinde gegrabene Grube. Rustem findet dort seinen Tod, David dagegen gelangt mit Hilfe des wunderwirkenden Kreuzes wieder auf Gottes Erdboden. 3. Endlich haben auch beide Helden ihre Lieblingsrosse (Rachscha, Dschalal), die sie mehr als einmal vom sicheren Untergange retten.

Wenn man an die weite Verbreitung des iranischen Epos denkt, so kann man in unserm Falle seinen Einfluss überschätzen. Wie stark auch die kulturelle Wechselwirkung der Völker sein mag, so geht sie doch nicht leicht über bestimmte Grenzen hinaus. Jedes Volk schafft schliesslich nach seiner Art, jedes Volk hat im Grunde seine eigene Begabung. Der iranische Einfluss auf die armenische Heldensage geht kaum über äusserliche Einzelheiten und Episoden, die im Laufe der Zeit angehängt wurden, hinaus. Man darf nicht vergessen, dass 1. der Ursprung der armenischen Volkssagen in einem bestimmten Orte wurzelt, dass 2. die sie verbindende Idee der Kampf Sassuns mit den anstürmenden Feinden ist, dass 3. die Hauptperson des ganzen Sagencyklus, David der Sassunier, völlig originale Züge trägt, die wir bei den persischen Pehlewanen nicht finden. Sein wunderlicher Sinn, seine Hartnäckigkeit, seine Frömmigkeit, Gutmütigkeit, Verwegenheit, selbst seine physischen Eigenschaften gehören dem Volke, in dessen Mitte sich seine Heldengestalt heranbildete. Er ist keine Fiktion der Phantasie, kein mythischer Held, sondern eine reale Gestalt, die in die Höhen einer Heldendichtung hinaufgehoben wurde. Seine ganze Persönlichkeit ist mit dem Volke so verwachsen, dass ihm mit Fug der Ruhm eines wahrhaft nationalen armenischen Helden gebührt.

4. Der jüngere Mher (vgl. oben S. 269). Unsere Kenntnis der alten Mythologie der Armenier ist sehr gering. Nicht allein die Zeit, sondern auch die eifrigen Diener der Kirche waren bestrebt, die Überbleibsel des heidnischen Altertumes im Volke auszurotten. Der Historiker Moses von Khorene, der dem Wunsche seines jungen Gönners folgend, jene Legenden niederschreibt, verbirgt nicht seinen Abscheu vor diesen 'sinnlosen, ungereimten Erzählungen'. „Ich will jetzt mit eigener Hand mir verhasste Legenden und Thaten aufzeichnen“, sagt er, „deren Name allein schon mein Ohr verwundet.“[2]) Allein das Volk war von dieser Ansicht weit entfernt und fuhr fort, die ererbten Traditionen und Lieder seiner Sänger (Gussanen) zu bewahren. Die von unserem Historiker angeführten Sagen

1) Vgl. dazu R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 256. 262. Busse und Kahle, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache 26, 1. 319. Potter, Sohrab and Rustem (London 1901).

2) Moses von Khorene, Geschichte Armeniens: „Aus persischen Legenden“, am Ende des ersten Buches.

sind fragmentarisch, zusammenhanglos, oft sogar rätselhaft dunkel. Nirgends finden wir den Namen des Helden Mher. Eine Erzählung jedoch besitzt für uns besondere Wichtigkeit. Nach dem Tode des beim Volke sehr beliebten Artasches besteigt sein Sohn Artawasd den Thron. Nach den Worten des armenischen Historikers sangen noch zu seiner Zeit die Sänger aus der Provinz Gochthn darüber Folgendes: „Anlässlich des Todes des Artasches musste nach heidnischer Sitte eine Menge Volkes zu Grunde gehen". Artawasd ward nun betrübt und sagte zum Vater: 'Du bist gegangen und hast das ganze Land mit dir genommen, wie soll ich über Ruinen herrschen?' Dafür verflucht ihn Artasches, indem er sagt: 'Wenn du nach dem freien Masis (Ararat) zur Jagd fährst, dann werden dich Geister ergreifen und dich auf den freien Masis hinaufzerren; da wirst du verbleiben und nie mehr die Welt erblicken.'[1]) Der Fluch des Vaters geht genau in Erfüllung. Der Historiker fährt fort: „Auch die alten Weiber erzählen von ihm, dass er, gefesselt mit eisernen Ketten, in eine Felshöhle gesperrt wurde, dass zwei Hunde ununterbrochen an seinen Ketten nagen und dass er sich abmüht herauszukommen und der Welt ein Ende zu machen; dass aber die Ketten durch den Schall von Schmiedehämmern wieder fest werden." Die Ähnlichkeit dieser Legende mit der Sage von Mher ist augenscheinlich. In der That sind 1. unsere beiden Helden kinderlos; 2. beide werden von ihrem Vater verflucht; 3. beide klagen nach dem Tode des Vaters über ihr Geschick; beide hören eine Antwort aus dem Grabe; 4. beide werden lebend in Höhlen gesperrt, wo sie auch heute noch verharren. Die Verschiedenheit der Namen und der Orte fällt dagegen nicht ins Gewicht. Wir haben es hier offenbar mit einem Sonnenmythus zu thun, der bei den alten Völkern sehr verbreitet ist: nach Ausgang des lebensfreudigen Sommers (Artasches, David) versteckt sich die Sonne (Artavazd, Mher) zeitweilig hinter dicken Schleiern dunkler Wolken, um bald darauf wieder zu erscheinen.

Eine bei den Russen erhaltene Überlieferung giebt diesen Mythus in folgender Gestalt wieder. Der Held Swjatogor, „den die Erde nicht hält", trifft auf seinem Wege einen Sarg. Er legt sich in denselben hinein und kann ihn trotz aller Anstrengungen nicht mehr verlassen. Durch jeden Schlag des ihn begleitenden Helden Ilja verdoppeln sich nur die eisernen Reifen des Sarges. Da bittet Swjatogor den Ilja, ihn zu verlassen, und übergiebt ihm durch einen Hauch seine Heldenkraft.[2])

Auf Verwandtschaft mit dem persischen Mithra-Mythus leitet schon der Name des armenischen Helden Mher hin, der offenbar aus dem persischen Mihr (Sonne) hervorgegangen ist. Nach dem Zeugnis des Aga-

1) Ebenda, Buch 2, Kap. 61.

2) Hilferding in der Sammlung der Abteilung für russ. Sprache und Litteratur der kaiserl. Akademie der Wissenschaft Bd. 59, S. 4—8; auch P. Rybnikoff, Die Lieder, Moskau 1861—1867; und P. Kireewsky, Die Lieder, Moskau 1868.

thangelos (4. Jahrh.) ist der persische Lichtgott Mithra, der erst im Veda und Avesta erwähnt wird und dessen Kult seit dem 1. Jahrh. n. Chr. in Europa weite Verbreitung gewann, auch in den armenischen Olymp eingedrungen. Die Sage[1]) erzählt, dass er aus dem Fels entsprang, und dass Hirten Zeugen dieses Wunders waren. Herangewachsen kämpfte er mit dem Sonnengotte und setzte sich dessen Strahlenkrone auf; beide Helden aber schlossen dann Freundschaft. Er bezwang den wilden Stier, den Auramazda erschaffen, und tötete ihn, als er zu entrinnen suchte; aus seinem Blute sprossten Weinreben und Gras hervor. Als der neidische Gott Ahriman die Felder ausdörrte, spaltete Mithra mit einem Pfeilschusse den Wasserfelsen. Dann bestieg er den Sonnenwagen und fuhr zum Himmel empor.

Aber auch eine Einwirkung der babylonischen Mythologie zeigt uns die armenische Sage von Mher. Der Gestirnkämpfer Mher erinnert uns lebhaft an den Helden eines babylonischen Epos, Izdubar[2]), der die von den Elamiten eroberte Stadt Erech mit Hilfe des Halbgottes Ea-bani rettet. Eine Göttin fasst zum Helden eine Neigung, doch stösst er ihre Liebe zurück, um nicht einem ähnlichen Geschicke zu verfallen, wie seine Vorgänger. Da bittet die beleidigte Göttin ihren Vater Anu, sie zu rächen. Anu schafft einen Himmelsstern, der den Helden bestrafen soll; aber Izdubar besiegt ihn mit Hilfe desselben Halbgottes Ea-bani. Hier tritt nun eine Lücke ein. Später finden wir Izdubar krank und seinen Freund tot. Der Held unternimmt eine lange Reise über den Ozean zu seinem unsterblichen Grossvater Pir-napischti, der allein im stande ist, ihm die Gesundheit und seinem Freunde das Leben wiederzugeben. Nach seiner Genesung kehrt er nach Erech zurück, wo auf seine Totenklage auch sein Freund Ea-bani erscheint.

Mythischer Art sind also die ältesten Züge der Sagen von Mher. Unzweifelhaft haben sich diese im Laufe der Zeit zersetzt, und nur wenige von ihnen sind bis auf unsere Tage gekommen. Ihre Verbindung mit den armenischen Sagen von David ist eine künstliche und nur auf die heldenhaften Eigenschaften beider Recken gegründet. Mher gehört der Mythologie, David der Geschichte an; Mher kämpft mit Himmelskörpern, David mit den Feinden des Vaterlandes; Mher tritt durch seine Unsterblichkeit in die Reihe der Götter, Davids Ruhm dagegen besteht in dem Ruhme seines Volkes.

Berlin.

---

1) Fr. Cumont, Les mystères de Mithra 1902 S. 109—116.

2) P. Haupt, Das babylonische Nimrod-Epos (Keilinschrifttext). Erste Lief. 1891.

Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen.

Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde.

Von **Karl Dieterich.**

(Schluss. Vgl. S. 145—155. 272—291.)

3. Die Ausdrucksmittel.

Um das vor uns sich aufrollende Bild wenigstens einigermassen zu vervollständigen, sei noch mit einigen Strichen die formelle Einheitlichkeit in dieser Gruppe der Volkspoesie skizziert, wie sie sich zu erkennen giebt in den inneren Ausdrucksmitteln, in den Bildern und Figuren, sowie in den äusseren Ausdrucksformen, in Vers und Melodie.

Entsprechend dem innigen Naturgefühl in der Volkspoesie des Balkans findet sich darin eine Fülle von Versinnbildlichungen der Natur. Ein Hauptmittel dazu bildete die Naturbelebung und -beseelung. Durch die Assoziation dieses Phantasievorgangs an bekannte und vertraute Verhältnisse entsteht nun die Allegorie und die Vergleichung.

Da nächst dem Naturgefühl bei den Balkanvölkern am stärksten das Familiengefühl entwickelt ist, so wird man verstehen, dass eins der häufigsten allegorischen Bilder mit Vorliebe der Vermählung und Verschwägerung, also der Knüpfung von Familienbanden entlehnt ist und zwar gerade zur Versinnbildlichung desjenigen Verhältnisses, das diese Bande jählings zerreisst, des Todes. Mit einer unerschöpflichen Phantasie wird diese Auffassung des Todes als einer Braut in unseren Volksliedern durchgeführt, mit einer Einstimmigkeit, wie sie selbst in der gleichartigen Poesie des Balkans überrascht: wir finden sie bei Griechen, Albanesen, sämtlichen Bulgaren, Serben, Slovenen und Rumänen (Nord- und Südrumänen). Wir können aus der Fülle der Beispiele nur einige wenige herausgreifen. In mehreren griechischen Kleftenliedern bittet der sterbende Held, seinen Verwandten nicht zu sagen, er sei gestorben, sondern er habe sich in der Fremde verheiratet; die schwarze Erde sei seine Gattin, der Grabstein seine Schwiegermutter und die Steinchen der Erde seine Schwäger. Das wird dann in den Liedern mannigfach variiert. Oder eines toten Mädchens Gatte ist der Hades, der Grabstein seine Schwieger.[1]) Oder ein albanesischer Krieger hat sich als Braut erwählt die Kugeln, die ihm in Brust und Arme gedrungen seien, und seine Verwandten seien Krähen und Raben.[2]) In einem südbulgarischen Liede wird der Sarg als Schwieger-

1) Passow No. 152; Lübke S. 328. 336. [Bei J. P. de Memel, Lustige Gesellschaft 1660 No. 98 lässt der Delinquent vor dem Galgen seiner Mutter sagen, er sei mit eines Seilers Tochter getraut.]

2) Hahn, Albanes. Studien 2, 140, 12; W. Kaden S. 142.

vater, die Erde als Schwiegermutter bezeichnet, oder auch die Erde als Braut.[1]) Und im südrumänischen Liede ist das Haus der Braut eine grüne Lichtung, die Mauern Staub und Erde, die Thür eine Grabesplatte.[2]) Ein anderes gleicht durchaus dem griechischen.[3]) In dem slovenischen Liede ist es die schwarze Erde und die grüne Wiese, mit der sich der todeswunde Held vermählt hat.[4]) In einem südbulgarischen Liede ist diese Auffassung ohne Beziehung auf den Tod sinnreich durchgeführt.[5])

Auch diese allegorische Auffassung des Todes stammt zweifellos aus dem Orient. Schon im Buche Hiob (13, 14) kommt eine fast wörtlich übereinstimmende Stelle vor; es heisst dort: „Die Verwesung heisse ich meinen Vater, und die Würmer meine Mutter und meine Schwester.“ Von den Juden kam diese Allegorie nach Alexandria, dem Sammelpunkt der griechisch-jüdischen Welt, wo sie sich bei dem im 5. Jahrh. lebenden Achilles Tatios wiederfindet. Dort heisst es: „Ein Grab wird dir, Kind, das Brautgemach sein, Hochzeit der Tod, ein Klagelied der Brautgesang“ (I, 13, 5).

Politis, dessen Studie über das neugriechische Volksleben ich diese beiden Stellen entnehme[6]), scheint ihnen keinen besonderen Wert beizumessen, er möchte vielmehr die für ihn ausschliesslich neugriechische Auffassung aus den Stellen der antiken Litteratur ableiten, wo von der Braut der Persephone oder des Hades die Rede ist. Doch war diese Vorstellung viel zu allgemein, als dass sie der Ausgangspunkt für die neugriechisch-balkanische mit ihrem ganz unmythologischen und realististischen Charakter gewesen sein kann; und wenn deren Zusammenhang mit der alttestamentlichen auch nicht allein durch die äussere Übereinstimmung erwiesen wird, so wird sie es doch durch die innere Verwandtschaft des späteren Griechentums mit dem Orient, die ungleich enger war als die mit der Antike, eine Thatsache, die zwar jetzt allgemein anerkannt, aber noch immer nicht nach Gebühr gewürdigt ist. Und auch im Verlaufe dieser Studie konnte wiederholt auf orientalische Einflüsse in der Volkspoesie hingewiesen werden. Danach wäre also auch diese Allegorie nicht der produktiven Phantasie der Balkanvölker entsprungen, sondern eine alte orientalische Reminiscenz wäre erst durch griechische Vermittlung zu diesen gelangt. Die Brücke bildete gewiss auch hier Byzanz und seine Kultur. Wie man sieht, hat auf diesem Boden die ‘voraussetzungslose Forschung’ noch ein weites Feld vor sich. Es heisst hier, sich erst von den Fesseln alter Vorurteile und

1) Rosen S. 215 oben; 216 unten. Vgl. Strauss S. 485, V (Wir uns ja zur Hochzeit rüsten, Geben dich ja in die Ehe, In die schwarze, kahle Erde).

2) Schladebach, 3. Jahresber. des Instituts für rumänische Sprache in Leipzig, S. 88f.

3) Weigand, Olympowalachen 2, 12. 13ff.

4) Anast. Grün, Volkslieder aus Krain S. 28, nach G. Meyer, Allgem. Zeitung 1882, Beilage No. 270.

5) Rosen S. 188, No. 68.

6) *Νεοελληνικὴ Μυθολογία* 2, 288f. 290.

Einseitigkeiten befreien. Speziell die Byzantinistik hat hier, wenn sie ihre Aufgabe im weitesten Sinne erfasst, noch viele Rätsel zu lösen.

Eine ähnliche Allegorie wie die vorstehende kommt zustande durch die Auffassung der Erde oder des menschlichen Körpers als Ruhebett. Erstere Auffassung scheint besonders den griechischen Liedern, letztere denen der übrigen Balkanvölker eigen zu sein. Von dem am Meere aufgefundenen Leichnam eines verlorenen Sohnes heisst es: „Er hatt' als Decke dürren Sand, als Pfühl die dunkle Erde, und hatte hartes Strandgestein als seines Hauptes Kissen.“[1]) Ähnlich dient dem Kleften der Schnee als Decke, der Stein als Bett.[2]) Und in einem italienisch-albanesischen Klagelied einer Mutter auf ihre Tochter heisst es, der Tod habe ihr das Bett gemacht und ihr den kalten Stein als Kopfkissen gegeben. Der Körper als Ruhelager aufgefasst findet sich in zwei serbischen[3]) und einem türkischen Liede[4]). In allen dreien soll der Geliebten Arm dem Liebsten als Kissen dienen; in dem ersteren auch ihre Augen, ihr Gesicht und ihr Hals als Branntwein, Kuchen und Zuckerbrot, eine offenbar orientalische Auffassung, zu der ich aber keine Analogie finde. In den beiden serbischen findet sich ausserdem noch die Vorstellung des Rasens als Lager und des Himmels als Decke.

Reicher ausgeführte Allegorien enthalten besonders die Liebeslieder. Speziell die griechischen entfalten darin eine starke Phantasie. Das Liebchen ist dem Jüngling der Himmel, die Augen Sterne und die Brauen der Regenbogen[5]); oder die Augen ein Meer, die Brauen ein Hafen[6]). Oder ihr Gesicht ist die Sonne, ihr Busen der Mond.[7]) Sehr beliebt ist und allgemeiner verbreitet die Darstellung der Geliebten als Blume. So fragt der Geliebte im griechischen Liede: O du mein Röslein rosenrot, wo pflanz' ich dich nur ein?[8]) Und ähnlich beginnt ein südrumänisches und ein albanesisches Lied[9]); wenn auch hier der Verlauf ein anderer ist, so ist doch die Allegorie in beiden Fällen gut durchgeführt. Sehr gewöhnlich ist die Versinnbildlichung der Geliebten durch einen Baum, dessen Gärtner der Liebhaber ist[10]); oder durch eine Frucht, die vom Baume fällt.[11]) Der lang abwesende Geliebte erscheint dem Mädchen wie ein Vogel und wird auch so angeredet[12]); oder er kommt sich selbst wie ein Vogel vor, der seine Genossin sucht[13]); die Anrede des Mädchens als Rebhuhn, Nachtigall usw. ist allgemein, besonders bei Griechen, Albanesen und Südrumänen.

Oft sehr schön sind diejenigen Allegorien, die den Wunsch einer Verwandlung ausdrücken zum Zwecke des ungestörten Verkehrs mit dem oder

---

1) Lübke S. 241; ähnlich S. 256. — 2) Lübke S. 321. — 3) Talvj 2, 80. 113. — 4) In der litterarischen Halbmonatsschrift 'Aus fremden Zungen' 1901, 2, 476. — 5) Lübke S. 26. Weigand, Aromunen 2, 29, 8. — 6) Lübke S. 122. — 7) Lübke S. 124. 234. — 8) Lübke S. 11; vgl. S. 12 unten. — 9) Schladebach S. 88. — 10) Lübke S. 40. 49. 80. [Herrigs Archiv 98, 291.] — 11) Lübke S. 44. — 12) Lübke S. 39. — 13) Weigand, Aromunen 2, 5.

der Geliebten[1]): der griechische Jüngling möchte ein Baum an einer Quelle werden, wohin die Mädchen abends kommen; oder zu einer Wolke, die als Schnee vor der Liebsten Thüre sich senkt und von ihr zum Schneeball geformt wird; oder die Geliebte möchte als Morgenstern am Himmel stehen und ihren Burschen beobachten.[2]) Im südrumänischen Liede wünscht dieser, sein Schatz wäre ein Vogel, den er in den Käfig stecken könne.[3]) Und im serbischen möchte er ein kühles Bächlein sein, dessen Quelle an der Liebsten Fenster wäre, oder das Mädchen soll zur Rose werden und der Bursche zum Schmetterling.[4]) Der Liebeskranke aber versichert, wenn der Himmel ein Blatt Papier und das Meer schwarze Tinte wäre, so könnte er seine Schmerzen doch nicht schildern.[5])

Häufiger als die Allegorie ist die Vergleichung und die Metapher. Letztere ist meistens stereotyp und ohne viel Originalität und Bildkraft. Die Geliebte wird da mit allen möglichen Blumen-, Früchte- und Vogelnamen geschmückt, als Rose, Nelke, Basilikum, als Apfel, Traube, Olive, Citrone, als Cypresse, Apfelbaum, Lorbeerzweig, als Rebhuhn, Taube, Falkin, selbst als Silber und Gold angeredet, letztere beiden ein Symbol der Reinheit. Die Beispiele sind so zahlreich, namentlich bei den Völkern der südlichen Halbinsel, dass es überflüssig wäre, darauf besonders hinzuweisen.

Anschaulicher, daher sinnvoller und weniger konventionell sind die Vergleichungen, die meist wieder dem Naturreich entlehnt sind, zur Bezeichnung körperlicher wie seelischer Eigenschaften. Da sie ebenfalls ziemlich einheitlich sind bei den verschiedenen Völkern, fassen wir die charakteristischsten kurz zusammen. Der Körperwuchs der Frau wird verglichen mit einem Cypressenstamm, einer Goldrute, einem Grashalm, auch mit einer Kornähre, der des Mannes mit einer Tanne oder Fichte; das Gesicht des Mädchens mit der Sonne und dem Morgenstern, die Haare mit Goldfäden oder Zithersaiten, die Stirn mit dem Mond, die Brauen mit einem Band oder noch öfter mit Blutegeln, auch mit Krummsäbeln, die Augen mit Oliven, Schlehen oder Traubenbeeren, die Wangen mit Äpfeln, die Lippen mit Korallen, der Hals mit Porzellan oder Marmor, die Brüste mit Citronen oder Alabaster, zuweilen auch mit einem gefüllten Weinkrug, die Taille mit einem Ring, die Hände mit Kerzen. Ganz ähnliche Vergleiche liebt der Italiener zum Preise der Geliebten aufzubieten[6]), wie überhaupt in diesem Punkte die Volkspoesie der nichtslavischen Balkan-

1) [Erk-Böhme, Liederhort 3, 31f. Uhland, Schriften 3, 282. 381.]

2) Lübke S. 37. 12. 27. [Bürchner, Sammelbände der internat. Musikges. 3, 417.]

3) Schladebach S. 88.

4) Talvj 2, 60. 150.

5) Lübke S. 185. Talvj 2, 176. Zu dieser übrigens in der gesamten europäischen Volkspoesie verbreiteten Allegorie vergl. R. Köhler, Kl. Schriften 3, 305, der sie auf die hebräische Poesie zurückführt [oben S. 170].

6) Vgl. W. Kaden, Italiens Wunderhorn S. XXV.

völker starke Anklänge an die italienische zeigt, so verschieden sie auch sonst von dieser ist. Doch wäre es pedantisch, hier von litterarischer Beeinflussung zu reden, da gerade Griechen und Italienern eine andere gemeinsame und lebendigere Quelle zu Gebote stand: die gleiche, vom ewigen Meere umrahmte farbenglühende Natur. Darum ist es in beiden Poesien auch das Meer, in dem die Phantasie des Volkes sich so gern spiegelt, von dem auch sie sagen kann, dass so manche schöne Perle in seiner Tiefe ruht. In der südslavischen Poesie tritt natürlich das Meer entsprechend der Natur dieser Länder zurück, so dass hierin allerdings ein erheblicher Unterschied zwischen der griechischen (nebst der albanesischen und südrumänischen) und südslavischen Volksdichtung zu beobachten ist. Nur das giebt der ersteren eine von der italienischen etwas verschiedene Farbe, dass ihre Vergleiche und Bilder einen stark orientalischen, uns nicht immer zusagenden Beigeschmack haben, entsprechend der Kulturstellung der Griechen zwischen Romanentum und Orientalentum.

Sehr beliebt und, wie es scheint, den Balkanvölkern eigentümlich ist die uns freilich etwas seltsam anmutende Vergleichung menschlicher Körperbewegung oder Körperteile mit solchen von Tieren, namentlich von Vögeln. Der Gang eines Mannes wird mit dem einer Gans oder Ente verglichen, und zwar in durchaus lobender Absicht (bei Griechen und Albanesen), der eilende Lauf des Bräutigams mit dem Flug eines Vogels, der in die Ferne ziehende Mann mit einer Schwalbe, die zurückgelassene Braut mit einem vom Ast gestossenen Vöglein; der kräftige Wuchs des Geliebten mit einem Hengst, seine behaarte Brust mit der eines Widders, die reife Jungfrau mit einer Stute, ihr Hals und ihre Augen mit denen eines Rebhuhns, ihr zierlicher Mund mit einer Schwalbe. Man fühlt sich bei diesen Vergleichen aus der Tierwelt unwillkürlich erinnert an die 'rindsäugige Athene' bei Homer.

Ein ebenfalls der Balkanpoesie eigentümlicher Zug besteht darin, dass zur Veranschaulichung eines unmöglichen Vorganges im Menschenleben ein ebenfalls unmögliches Bild aus der Natur als Vergleich jenem gegenübergestellt wird. Treue Liebe wird in einem griechischen Distichon als ebenso häufig bezeichnet wie Fische auf dem Berge und Getreide auf dem Meere; ein anderer Liebhaber will seiner Schönen erst dann untreu werden, wenn sie zwei Sonnen und zwei Monde am Himmel sieht oder wenn Rosen und Nelken auf dem Meeresgrunde blühen; und die Schicksalsgöttin, die angefleht wird, ihren Fluch von einem armen Menschenkinde zu nehmen, erklärt sich nur dann dazu bereit, wenn es noch einmal geboren werde.[1]) Der gefangene Jüngling im albanesischen Liede lässt seiner Mutter sagen, er werde nur dann wiederkommen, wenn das Meer ein Weinberg geworden und die Eichen Nüsse tragen.[2]) Ähnlich will im

1) Lübke S. 76. 184. 253.
2) W. Kaden, Italiens Wunderhorn S. 10. [Uhland 3, 263. Oben S. 47f.]

serbischen Liede eine junge Frau ihrem Manne gestatten, eine andere Gattin zu nehmen, wenn zwei Bäume, der eine an der Donau, der andere am Meere, sich mit ihren Wipfeln berühren.[1])

Den Übergang zu den formellen Ausdrucksmitteln bilden die poetischen Figuren. Der epische Charakter vieler Volkslieder des Balkans, besonders der serbischen, äussert sich durch die häufige Anwendung des epischen Mittels, in aufeinander folgenden Versen entweder einzelne Worte oder ganze Verse sich wiederholen zu lassen. Das erstere kann geschehen durch Wiederholung gleicher Wörter im Anfang der Verse oder durch Hinübernahme des letzten Wortes in den Anfang des folgenden Verses.

Beides findet man häufig in den Liedern der südlichen Balkanvölker, deren geringerer Umfang Wiederholung ganzer Verse seltener gestattet, also namentlich in griechischen, albanesischen und südrumänischen Liedern. So beginnen in dem griechischen Volksliede vom Tode des Digenis Akritas, wo es heisst, dass der Held Bäume, Reben, Gewässer und Vögel in den Garten schafft, vier Verse hintereinander mit den Worten: „Er schafft dorthin“ . . . .[2]) Ebenso begegnet man in den südrumänischen Liedern derartige, drei- bis sechsmal wiederholte Versanfänge[3]); desgleichen auch in den serbischen[4]).

Auch die Herstellung einer Verbindung zwischen zwei Versen durch Wiederholung der gleichen Wendung am Ende des vorhergehenden und am Anfang des folgenden Verses ist, wenn auch sonst in der epischen Volkspoesie häufig, doch besonders in der des Balkans beliebt. Die Erzählung erhält dadurch etwas Feierliches, Getragenes, so wenn es in dem griechischen Liede ‘Der Wlachensprössling’[5]) heisst:

Sie hatten ihre Rosse in einem Stall geborgen,
In einem Stalle alle drei auf einer schönen Wiese.

Oder in dem Liedchen vom Regenmädchen[6]):

Gieb, Gott, einen Regen uns,
Einen Regen weich und mild!

Ebenso in einem südrumänischen:

Er ging zu seiner Schwiegermutter,
Zur Schwiegermutter mit ihrem Alten.[7])

Sehr zahlreich sind auch die Beispiele in der serbischen Poesie, wie man auch aus der Übersetzung von Talvj leicht ersehen kann.[8])

1) Talvj 2, 147.
2) Lübke S. 275; ähnlich S. 23. 289. 311. 328. 336.
3) Weigand, Die Aromunen 2, No. 63. 81. 95. 96. 115 usw.
4) Talvj 2, 44. 117. 125. 175. 221 usw.
5) Lübke S. 277.
6) Sanders, Volksleben der Neugriechen S. 110.
7) Weigand, Die Aromunen 2, 108; vgl. 6. 39. 93. Schladebach a. a. O. S. 120.
8) 2, 66. 138. 153. 154 usw.

Nur ein besonders charakteristisches Beispiel daraus möchte ich statt vieler hersetzen; es ist in einem der schönsten serbischen Lieder enthalten, betitelt: Abschied. Dort heisst es in der zweiten Strophe:

— — — — — — — — — — — — — —
Einen grünen Wald wirst du dort finden,
Steht im Wald ein Born mit kühlem Wasser,
Und im Borne liegt ein Stein von Marmor,
Auf dem Steine steht ein goldner Becher,
Aber in dem Becher liegt ein Schneeball.[1])

Noch mehr als die Wiederholung einzelner Worte trägt die ganzer Verse zur epischen Wirkung bei und verleiht auch dem Inhalt eine gewisse feierliche Würde und der Erzählung einen ruhigen, gemessenen Gang. Diese sogen. epische Wiederholung besteht teils darin, dass, ähnlich wie bei Homer, eine Frage, ein Wunsch oder ein Auftrag, die im Wortlaut mitgeteilt wurden, bei der Ausführung noch einmal mit den gleichen Worten angeführt werden, teils und noch öfter darin, dass eine gestellte Frage in die Antwort noch einmal als Negation mit aufgenommen werden und erst dann die eigentliche Antwort erfolgt. Für beide Arten bieten unsere Lieder zahlreiche Beispiele, die hier aus räumlichen Rücksichten auch nicht in einzelnen Proben vorgeführt werden können, und auf die daher nur verwiesen werden kann.[2]) Die epische Wiederholung ist auch in den spanischen Romanzen sehr beliebt, z. B. im Cid.

Verwandt mit dieser epischen Wiederholung ist der Parallelismus, der darin besteht, dass zwei oder mehr ähnliche Gedanken möglichst mit denselben Wendungen durch ein ganzes Lied durchgeführt werden. Es wird dadurch eine sehr klare Gliederung des Ganzen erzielt, die besonders streng in vielen serbischen Liebesliedern sowie in griechischen Tanzliedern beobachtet wird.[3])

Von den äusseren Ausdrucksmitteln in Versmass und Melodie interessieren uns, wenn sie auch von der Forschung noch kaum berührt sind, zunächst die Übereinstimmungen im Versbau. Betrachtet man das Metrum in den Liedern der in Frage kommenden fünf Völker im Zusammenhang, so bemerkt man drei grosse Gruppen: die erste wendet mit Vorliebe den fünfzehnsilbigen iambischen, die zweite den zehnsilbigen trochäischen, die dritte den achtsilbigen trochäischen Vers an; die erste Gruppe beschränkt sich lediglich auf die Griechen, die zweite und dritte umfasst sämtliche übrigen Völker der Halbinsel, und zwar die zweite

1) Talvj 2, 58.

2) Für die erste Art vgl. Lübke S. 242. 274. 288. 295. 296. Rosen S. 101. 105. 155. Weigand, Aromunen 2, 33. 46. 48. 52. 61. 67. 70. Talvj 2, 32. 66. 133. 134. 136. — Für die zweite Art: Lübke S. 196. 234. 258. 261. 274. 277. 314. 327. Rosen S. 38. 113. 114. 168. 211. 213. Talvj 2, 24. 38. 44. 84. 92. 126. 174. 217.

3) Talvj 2, 42. 54. 87. 93. 115. 116. 138. 143. 163 usw. Lübke S. 23. 45. 53. 58. 70. 75. 113. 155. 171 usw. Weigand, Aromunen 2, 32. 57. 69. 117 usw.

die Serben, die dritte die Albanesen, Bulgaren und Südrumänen. Der fünfzehnsilbige iambische Vers, der sogenannte politische Vers (Schema: O Tannebaum, o Tannebaum, wie grün sind deine Blätter) kommt nun aber nicht allein bei den Griechen vor, wenn auch gewiss drei Viertel sämtlicher Gedichte in ihm abgefasst sind; daneben ist auch in griechischen Liedern der genannte achtsilbige trochäische Vers gebräuchlich, so dass man sagen kann, dass dieser auf der ganzen südlichen Halbinsel herrscht. Wir haben somit eine Dreiteilung in der Metrik der Balkanpoesie, ähnlich wie in der italienischen Poesie mit ihren Oktaven in Sizilien, ihren Quaternen mit Anhängseln in Toscana und den einfachen Quaternen im Norden, nur dass für diese Einteilung die auf dem Reim beruhenden Strophen massgebend sind, während die mit Ausnahme der griechischen völlig reimlose Dichtung des Balkans lediglich nach dem Versbau eingeteilt ist und Strophen überhaupt nicht kennt.

Man hat nun auf slavistischer Seite versucht, den bulgarisch-albanesisch-südrumänischen trochäischen Achtsilbler aus dem byzantinisch-neugriechischen Fünfzehnsilbler abzuleiten, indem jener dem ersten Halbvers des letzteren entspreche.[1]) Dabei scheint man aber erstens übersehen zu haben, dass das Metrum des politischen Verses nicht trochäisch ist, wie das des südslavischen Achtsilblers, und zweitens, dass ja dieser Achtsilbler selbst nicht nur in der neugriechischen, sondern auch schon in der byzantinischen volkstümlichen Litteratur sehr verbreitet ist[2]), so dass also der bulgarische Achtsilbler nicht erst indirekt aus dem politischen Fünfzehnsilbler abgeleitet, sondern direkt aus dem byzantinischen Achtsilbler übernommen wäre, der andererseits wieder in einem Teil der neugriechischen Volkspoesie erhalten ist. Der politische Vers steht also dann ganz für sich. Der zehnsilbige trochäische Vers dagegen ist erst aus der serbischen Volkspoesie in die bulgarische eingedrungen, so dass nun folgende Verteilung sich ergäbe: 1. in der griechischen Volkspoesie der iambische Fünfzehnsilbler und der trochäische Achtsilbler, 2. in der bulgarischen Volkspoesie (nebst der albanesischen und südrumänischen) der trochäische Achtsilbler, 3. in der serbischen Volkspoesie der trochäische Zehnsilbler. Durch die engere Berührung zwischen Bulgarien und Serbien ist endlich 4. noch der bulgarische Achtsilbler in die serbische, der serbische Zehnsilbler in die bulgarische Poesie eingedrungen. Wie man sieht, beruht also auch die Metrik der Volkspoesie in der südlichen Hälfte der Halbinsel durchaus auf griechisch-byzantinischer Grundlage. Es wäre nötig, auch den Ursprung der russischen volkstümlichen Versmasse festzustellen, um die Zugehörigkeit der serbischen und rumänischen Metrik zu entscheiden. Auch der orientalische volkstümliche Vers ist wichtig,

1) So Wollner, Versbau des südslavischen Volksliedes 1886 S. 94 ff. Schischmanov, Sbornik des bulgar. Unterrichtsminist. 1, 40.

2) Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt.² § 335. 353. 369. 371.

weil der achtsilbige Vers auch in den spanischen Romanzen angewendet wird („Traurig tief sass Don Diego“), wohin er höchst wahrscheinlich durch orientalische Vorbilder gelangt ist.

Am fremdartigsten fühlt sich der Westeuropäer von der Melodie der Balkanlieder berührt, falls man diese Bezeichnung überhaupt auf sie anwenden kann. Denn ein Gesang mit unserer Auffassung vom Rythmus, mit gleichmässigem Tonwechsel und harmonischem Gefüge ist den Balkanvölkern ebenso unbekannt wie den Orientalen, von denen sie ihre Musik offenbar erst erhalten haben. Sie besteht in einem klagend monotonen, durch leise näselnde oder übermässig laut herausgeschrieene Stimme charakterisierten, in hoher Fistellage sich bewegenden, nur durch langanhaltende, tremulierende Schwingungen unruhig belebten, zwischen Singen und Sprechen merkwürdig schwankenden Gebilde von Tönen, das sich arabeskenartig hinschlängelt, ähnlich wie der Reigentanz, den diese Musik begleitet, in bald einfach schreitenden, bald unruhig trippelnden oder heftig stampfenden Bewegungen verläuft.[1]) Was wir an diesem Gesang und Tanz so schwer vermissen, das ist erstens der für unsere Ohren so unentbehrliche, streng durchgeführte Takt, der erst die Einheit herstellt, und sodann die auffallend lockere Beziehung zwischen Text und Melodie. Während in der europäischen Musik die Melodie dazu dient, den Text nachempfindend zum Ausdruck zu bringen, sich ihm anzuschmiegen und ihn zu interpretieren, wird in der volkstümlichen Musik der Balkanvölker die unveränderlich stereotype Melodie dem Text einfach aufgezwängt und dieser so völlig verdeckt und zerstört. Gleichviel, ob es sich um ein heiteres oder ein ernstes Lied, ein Liebes- oder ein Klagelied handelt, der Gesang behält immer seinen gleichen schwermütig-dumpfen und schleppenden, meist in Moll gehaltenen Charakter bei. Der Gesang ist eben bei diesen Völkern nicht der freie Erguss des Herzens, sondern eine Äusserung konventioneller Kultur, und zwar höchstwahrscheinlich einer durch den kirchlichen Gesang des byzantinischen Mittelalters beeinflussten Kultur. Während bei uns alte Volkslieder in Kirchenlieder verwandelt worden sind, hat man es in der verkirchlichten byzantinischen Kulturwelt offenbar umgekehrt gemacht, wie auch die Thatsache beweist, dass man weltliche Lieder ungeniert in die metrische Form von geistlichen Hymnen gegossen hat.[2]) Und da es in Byzanz eine weltlich volkstümliche Poesie überhaupt nicht gab, also auch keine Melodien dazu, so ist es sehr wahrscheinlich, dass mit dem Erwachen der Volkspoesie das nur an den Kirchengesang gewöhnte Volk diesen auch auf den Volksgesang übertrug. Auch der Tanz ist ja bei diesen Völkern nicht der Ausdruck ausgelassener Lebens-

1) Proben von Melodien griechischer Volkslieder giebt L. Bürchner in seiner in Breitkopf & Härtels Sammlung histor. Volksmelodien veröffentlichten 'Griechischen Volksweisen' (Leipzig 1902).

2) Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litt.[2] § 278.

freude, sondern feierlich-religiöser Stimmung; und wie man im Gesang keine lustigen Weisen hört, so sieht man auch beim Tanz keine fröhlichen Gesichter, sondern nur ernste, fast düstere Mienen und gemessene Bewegungen, so scherzhaft auch der Inhalt der gesungenen Lieder sein mag.[1]) Wird doch schon durch die strenge Trennung von Männern und Frauen gerade das erotische Moment beim Tanzen völlig ausgeschieden. Doch ob nun die musikalische Tradition der Balkanvölker direkt auf Byzanz zurückgeht oder durch dessen Vermittlung gar auf den Orient, jedenfalls sind hier fremde Einflüsse im Spiel gewesen, und es ist daher unbedingt abzulehnen, wenn man selbst in Tanz und Musik der heutigen Griechen antike Überreste zu sehen glaubte; vielmehr ordnen sich diese auch hierin ebenso natürlich in die geistige Gemeinschaft ihrer Nachbarn ein wie in den besprochenen Übereinstimmungen ihrer Poesie.

Denn das hat sich wohl — und damit kommen wir zum Schluss — aus unserer Betrachtung deutlich ergeben, dass trotz der äusseren, sprachlichen Verschiedenheit sämtliche Völker der Balkanhalbinsel durch ein inneres Band jahrhundertlanger, gemeinsamer Kultur verknüpft sind, wenn dies sich auch immer mehr lockert und löst. In den sprachlichen und volkspoetischen Entlehnungen sehen wir diese alte Gemeinschaft noch lebendig vor uns: wie die von aussen massenhaft eingewanderten Kulturwörter, besonders die lateinischen, italienischen und türkischen. sich gleichmässig über alle Stämme der Halbinsel netzartig ausgebreitet haben, so fanden auch die Äusserungen des Phantasielebens über alle sprachlichen Schranken hinweg ihren Weg zu den entlegensten Punkten des grossen Gebietes. Dieser Prozess konnte sich natürlich nur vollziehen bei enger äusserer und innerer Berührung, wie sie teils durch das Zusammenwohnen und die vielfache Rassenmischung[2]), teils durch die vielfachen historischen Berührungen, teils endlich durch die kirchliche Gemeinschaft möglich wurde. Alle jene gemeinsamen poetischen Anschauungen und Empfindungen sind daher nichts als kulturhistorische Dokumente aus einer Zeit, da die kulturelle Zusammengehörigkeit dieser Völker noch nicht durch nationale Sonderbestrebungen gefährdet und die innere Eigenart noch wenig ausgebildet war. Immerhin tritt uns auch diese schon in der Volkspoesie deutlich genug entgegen. wie gelegentlich angemerkt wurde, und es wäre nicht schwer. den von uns betrachteten Übereinstimmungen ebenso viele Abweichungen entgegenzustellen, die freilich tiefer liegen und mehr rassenpsychologischer Natur sind. Jedenfalls gehört die Kulturgemeinschaft, wie sie hier an einem lehrreichen Beispiel erläutert wurde, durchaus der Vergangenheit an. nämlich der Zeit, wo Byzanz der be-

1) Rosen S. 24, Anm. 2 will den bulgarischen Tanz als „ein Überbleibsel vorchristlichen Gottesdienstes betrachten“. Dann ist es aber auffällig, warum die Bulgaren das Wort „Tanz“ aus dem griechischen (χορός) entlehnt haben.

2) Vgl. darüber Rosen S. 20 ff.

herrschende politische und geistige Mittelpunkt eines gewaltigen Reiches war, dessen Schwerpunkt auf der Balkanhalbinsel lag. Nur durch die centralisierende Macht von Byzanz ist diese geistige Assimilierung der ihm unterworfenen Völker zu stande gekommen. Freilich darf man nun nicht sagen, dass die Volkspoesie der Balkanvölker byzantinischen Ursprungs sei. Das wäre ein Widerspruch; denn die byzantinische Kultur hatte nichts Volkstümliches an sich, im Gegenteil, sie suchte das Volkstümliche, dem sie sich gegenübersah, nach Möglichkeit niederzuhalten. Dabei spielte sie aber eine mephistophelische Rolle, indem von ihr das Wort gilt, dass sie stets das Böse wollte und stets das Gute schuf. Dieses Gute bestand nun darin, dass sie nicht sowohl eigenes neues Kulturgut hervorbrachte, als vielmehr altes und fremdes in sich aufnahm und es den ihm geistig oder politisch unterworfenen Völkern vermittelte. Jenes Kulturgut war aber vorwiegend orientalischen Ursprungs, wie es bei der Hinneigung des ganzen Byzantinertums zum Orient begreiflich ist; und die Vermittler und Verpflanzer dieses Gutes auf den Boden der stammfremden Völker waren das Volk, das der Träger der Macht von Byzanz war und das auch nach dessen Fall noch lange als das eigentliche geistige Herrenvolk der Halbinsel galt, das griechische. So erklärt es sich, dass so viele der festgestellten poetischen Übereinstimmungen als griechisch anerkannt werden mussten, d. h. dass sie von den Griechen auf die Nachbarvölker übergegangen sind, ohne dass sie von den Griechen selbst als Eigentum in Anspruch genommen werden konnten. Diese waren ja längst kein geistig schöpferisches Volk mehr, sondern lebten grösstenteils von dem geistigen Gut, dass ihnen der Orient zuführte. Und so erklärt es sich zweitens, dass wir unter diesen gemeinsamen volkspoetischen Motiven so viel orientalische fanden, die durch die griechische Vermittlung zu den noch halbwilden Völkern des Balkans gelangt sind. An dieser Thatsache liegt im Grunde so wenig Auffälliges, dass man sich vielmehr wundern müsste, wenn es anders wäre: die barbarischen Völkerstämme haben die Griechen physisch aufgefrischt, diese haben jene geistig befruchtet. Und diese geistige Überlegenheit des Griechentums, seine höhere Phantasie und künstlerische Gestaltungsgabe hat sich auch in der Volkspoesie nicht verleugnet und somit deren formelles und geistiges Gepräge auch den Nachbarvölkern aufgedrückt. Freilich ist dabei ein wichtiger Unterschied zu beobachten in dem Expansionsverhältnis von Stoff und Form: wenn man die zahlreichen Analogien überblickt und vergleicht, die wir in unserer Skizze festgestellt haben, so bemerkt man, dass der Vorrat an Stoffen und Motiven, den das Griechentum den übrigen Balkanvölkern zugeführt hat, einem viel weiteren Kreise zu gute kam als seine poetischen Anschauungen und Empfindungen, mit anderen Worten, dass der rein äusserliche Einfluss weiter reichte als der innerliche, künstlerische, dass also der poetische Rohstoff sich ziemlich gleichmässig über das

ganze Gebiet verteilte, die Bearbeitung aber sich verschieden gestaltete, je nach der poetischen Individualität der von ihm berührten fremden Völker. Eine solche besassen aber von allen nur die Serben und die Dakorumänen, letztere in so hohem Grade, dass sie sogar aus der eigentlichen Balkansphäre schon herausfallen, so dass wir ihre Volkspoesie in der vorstehenden Betrachtung unberücksichtigt liessen. Von den slavischen Stämmen der Halbinsel nimmt allein der serbo-kroatische eine selbstständige Stellung ein hinsichtlich der poetischen Begabung; schon rein geographisch war er der griechisch-orientalischen Kultursphäre so weit entrückt, dass nur die stärksten und tiefsten Unterströmungen seine fester verankerte Phantasie- und Gemütswelt durchrütteln konnten, nicht schon das leichte Wellengekräusel eines feiner veranlagten, aber weniger ursprünglichen Geistes, wie es der griechische war. Dieser hat daher auch nur die ihm näher liegenden, kleineren und weniger phantasiebegabten Volksstämme der Albanesen, der südlichen Bulgaren und Rumänen ergriffen, deren Volksdichtung durchaus gräcisiert erscheint, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man die südbulgarische Sammlung von Rosen mit der nordbulgarischen von Strauss vergleicht: dort kleinere, aber farbenfrische, erfindungsreiche, lyrisch angehauchte Lieder, hier massige, zwar kraft- und gemütvolle, doch meist farb- und phantasielose, formell gleichsam unbehauene Werkstücke bildende, eposartige Rhapsodien.

Die Volkspoesie unseres Gebietes gliedert sich also schliesslich in zwei grosse Gruppen: die eine umfasst die griechische mit ihren Dependenzen, der südbulgarischen und südrumänischen, zum Teil auch der albanesischen, die andere die serbo-kroatische Volkspoesie. Zwischen beiden etwa in der Mitte steht die nordbulgarische Poesie. Ist der Grundzug der erotischen Lieder der Griechen eine oft durch bewegliche Phantasie und Laune mutwillig gestörte innige, fast sentimentale Gemütstiefe, so scheint in der erotischen Dichtung der Serben Phantasie, Geist und Gemüt in harmonischerem und naiverem Einklang zu stehen, eins in das andere aufzugehen; die griechischen Liebeslieder wirken oft wie eine seltsame Mischung aus Heine und Lenau, die serbischen wie die von Storm; die ersteren wirken farbiger, die letzteren plastischer, jene wie kleine Aquarellskizzen, diese wie geschnittene und bemalte Steine.

Schärfer noch ist der Unterschied in den historischen Liedern beider Völker: hier ist die sparsame Knappheit auf seiten der Griechen, die behagliche Breite auf seiten der Serben; jene sind dramatisch, diese episch konzipiert. Dies hat schon Gustav Meyer[1]) betont, der nur das lyrische Element in der serbischen Dichtung unterschätzt hat. Er sagt: „Jene (die serbischen Lieder) sind weit gedehnt und manchmal ebensowenig kurzweilig wie die grossen Ebenen, denen das Slavenvolk entstammt, diese

---

1) Essays und Studien 1, 312.

oft sprunghaft, abgebrochen, mehr andeutend als ausführend, aber durchsichtig wie die Luft des Südens." Ferner ist zu bemerken, dass die historischen Volkslieder bei den Griechen viel seltener sind als bei den Serben (und Bulgaren), doch, wie ich hinzufüge, noch lange nicht so selten wie bei den Italienern. Auch jene Seltenheit erklärt G. Meyer treffend aus dem ruhigeren physischen und geistigen Habitus des Südslaven, seinem konservativeren Sinne gegenüber dem beweglicheren, unruhigen und veränderlichen des Griechen. Zwischen der serbischen und griechischen, doch jener näher als dieser steht noch die nordbulgarische, die wenig individualisiert, fast noch ganz epischen Charakter hat. In der geringen künstlerischen Durchbildung steht auch die albanesische der bulgarischen Volkspoesie nahe, nur dass sie keine grösseren Lieder enthält. Die südrumänische endlich hat weder die epische Kraft der serbischen, noch die lyrische Zartheit der griechischen Lieder, dafür aber etwas von deren dramatischer Beweglichkeit.[1]) Sie ist jedenfalls am wenigsten originell.

Wie man sieht, ergeben sich, je mehr man ins Grosse geht und je weiter man vor dem figuren- und farbenreichen Bilde zurücktritt, trotz aller Ähnlichkeiten in den einzelnen Partien doch grosse, auf der seelischen und künstlerischen Eigenart der verschiedenen Völker beruhende Unterschiede, die in der Dreiteilung aller Poesie in epische, lyrische und dramatische wurzelt und die in ihren Elementen auch in der Volksdichtung der Balkanvölker zu Tage tritt.

Berlin.

Märkische Spinnstuben-Erinnerungen.

Von **Max Bartels.**

(Schluss zu S. 73—80. 180—187. 316—319.)[2])

Vom Flachs habe ich folgendes mitzuteilen. Der Flachs wurde nicht allein gesät, sondern mit Mohrrübensamen gemischt. War der Flachs geerntet, dann wuchsen die Mohrrüben noch einige Zeit weiter und gaben einen sehr guten Ertrag. Wenn der Flachs die nötige Reife erlangt hatte, was man daran sah, dass seine Fruchtkapseln, die 'Flachsbollen' oder die 'Leinbollen' gelb geworden waren, dann wurde er ausgezogen, und man nahm nun zuerst die Leinbollen ab. Das nannte man 'reepen'. Dazu hatte man eine brettartige Vorrichtung, die 'Flachsreepe', aus deren Mitte eiserne Zähne hervorsahen, zwischen denen die Flachsstengel hin-

1) Vgl. K. Schladebach S. 137f.

2) [Zu dem oben S. 316 angeführten Liedchen des Lumpenhändlers vgl. die ältere Fassung bei Kopp, Volks- und Studentenlied in vorklassischer Zeit 1899 S. 89.]

durchgezogen wurden. Diese Arbeit wurde auf einem auf der Erde ausgebreiteten Laken verrichtet, und gewöhnlich sassen sich dabei zwei Mädchen gegenüber, um an derselben 'Flachsreepe' gemeinsam zu arbeiten. Die Zähne der Reepe waren so eng gestellt, dass bei dem Hindurchziehen des Flachses die Fruchtkapseln abgerissen werden mussten. Danach wurden die Stengel auf eine 'Braache' gebracht, d. h. auf ein Brachfeld, und hier wurden sie glatt und regelmässig ausgebreitet. Das hiess: 'sie kommen auf die Spreide.' Hier mussten sie 6—8 Wochen liegen bleiben. Wollte man sich dann überzeugen, ob sie hinreichend lange gelegen hatten, dann rieb man verschiedene Teile des Stengels gegeneinander und überzeugte sich, ob durch dieses Reiben die festeren, holzigen Teile des Stengels sich bequem entfernen liessen. War das der Fall, dann 'hatte der Flachs genug Spreide'; er wurde vom Felde fortgenommen und in das Haus gebracht. Nun musste er noch längere Zeit einer höheren Temperatur ausgesetzt werden. Hierzu wählte man einen Tag, an welchem gebacken worden war. Nachdem die Brote aus dem Backofen herausgenommen waren, band sich eines der Mädchen ein Tuch um den Kopf und kroch soweit wie nötig in den Ofen und fegte sorgfältig alle Kohlen heraus, damit der Flachs nicht Feuer fangen könne. Dann wurde der letztere in armdicke Bündel gebunden und fest in den noch warmen Backofen gepackt, und nun musste er von dem einen Abend bis zum nächsten Abende darin verbleiben. Darauf folgte aber eine wichtige Prozedur, denn es kam nun das sogen. 'Braaken' an die Reihe. Dieses konnte nur vorgenommen werden, solange der Flachs noch warm war. Da sich deswegen nun die Arbeit von dem Abend bis in die Nacht hineinzog, so wurden die Teilnehmer an der Arbeit mit Kaffee und Kuchen bewirtet. Das 'Braaken' geschah auf einem Holzgestell, das in anderen Gegenden Deutschlands als die 'Flachsbreche' bezeichnet wird. Dieses Gestell sah aus wie ein vierbeiniger Bock, auf dessen Fläche sich zwei hervorspringende Längsleisten befinden, zwischen welche die Schneide eines hölzernen wie ein sehr grosses Messer gestalteten Brettes hineingreifen kann, das mit seinem einen Ende, ähnlich wie das Messer einer Brotschneidemaschine, an dem Bock derartig befestigt ist, dass dieses Holzmesser nicht abgleiten kann, wenn es durch Heben oder Senken seines Griffes aus den beiden Längsleisten herausgehoben oder zwischen sie eingesenkt wird. Der Flachs wird nun bündelweise zwischen die Längsleisten und die Messerschneide gelegt und durch das Heben und Senken des Messers zwischen dieselben eingepresst und auf diese Weise mehrfach zerquetscht und zerknickt. Wenn der Flachs 'gebraakt' worden war, musste er noch 'auf die Schwingel'. Hierzu benutzte man den 'Schwingelbock'. Das war ein auf einem festen Fusse aufrechtstehendes Brett, aus dessen oberem Ende ein Stück derartig bogenförmig herausgesägt war, dass die vordere Kante höher emporragte als die hintere und hakenartig gekrümmt über den hinteren

Ausschnitt sich herüberbog, während dieser hintere Ausschnitt eine glatte, horizontal gestellte Kante bildete. Nun geschah in Ützdorf das Schwingeln so, dass das Mädchen den Flachs bündelweise mit der Hand fasste und von der einen Seite her so über die Kante des hinteren Ausschnittes hinüberlegte, dass er über dieselbe an der anderen Seite des Brettes herunterhing. In der anderen Hand hatte die Arbeiterin einen flachen, gestielten Schlegel von Holz, mit dem sie an den herabhängenden Teilen des Flachses entlang schlug. Hierdurch werden die holzigen Teile der Flachsstengel entfernt. Nach dieser Prozedur kommt der Flachs auf die Hechel. Das ist ein mit eisernen Zähnen besetztes Brett, auf welche letzteren die Flachsbündel geschlagen und durch ihre Zwischenräume hindurchgerissen werden. Die verspinnbaren Fasern des Flachses bleiben in den Zähnen der Hechel hängen, und dasjenige, was beim Hecheln hier zuerst zurückbleibt, das ist die Sackheede; danach werden etwas feinere Fasern ausgehechelt, das ist die Heede, und die letzten und feinsten Fasern bilden den für die feinsten Gebilde bestimmten 'Flachs'. Nun ist also der Flachs zum Spinnen fertig, sein weiteres Schicksal haben wir ja bereits vorher in der Spinnstube verfolgen können.[1])

Hanf bauten die Ützdorfer Bauern nicht an; nur der Vater meiner Erzählerin machte hiervon eine Ausnahme. Für die Bearbeitung des Hanfes war es nötig, dass derselbe einige Zeit im Wasser liegen musste. Das geschieht, wie wir gesehen haben, bei der Flachsbearbeitung nicht.

Vielleicht ist es erlaubt, hier auch noch von einem anderen ländlichen Produkte zu sprechen, das der Grossvater meiner Erzählerin, allerdings auch als der Einzige in Ützdorf anbaute; das war der Hopfen, an den sich ein interessantes und wahrscheinlich ebenfalls bereits ausgestorbenes Hausgewerbe anschloss. Der Hopfen wuchs an Hopfenstangen, die pyramidenförmig aneinandergelehnt waren. Kurze Zeit vor der bevorstehenden Ernte erschien ein Brauer aus einer benachbarten kleinen Stadt, um mit dem alten Liesegang über den Hopfen zu handeln. War der letztere reif geworden, so wurde er dicht über dem Erdboden abgeschnitten, und die Pflanzen wurden dann von den Stangen heruntergerissen. Dann begann das 'Hoppeplücken', d. h. das Abpflücken der Hopfenzapfen, eine sehr mühevolle Arbeit, weil die kleinen Häkchen des Stengels die Finger rissen und verletzten und weil die harzigen, klebrigen Stoffe der Pflanzen an den Händen haften blieben. Dieses Hopfenpflücken fand in der Scheune statt, bei dem Scheine einer grossen Laterne, welche von der Decke herabhing; und da viele Hände dazu nötig waren, so hatte sich auch die Freundschaft zu bereitwilliger Hilfe eingefunden. Die Grossmutter behielt immer

1) [Die lange Reihe der zur Flachsbereitung nötigen Arbeiten hat sich dem Volke als Beispiel einer umständlichen Prozedur eingeprägt; vgl. darüber Bolte zu Tharäus, Klage der Gerste und des Flachses. Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins 33, 35—68. 1897.]

etwas von dem geernteten Hopfen zurück; denn sie verstand es sehr gut, ein 'Drinken' zu brauen, d. h. ein leichtes Bier, welches sehr schäumte und welches einen recht angenehmen Geschmack gehabt haben soll. Als die für dieses Hausmacherbier notwendigen Ingredienzien wurden mir, ausser den Hopfenzapfen, Zucker, Bärme und Mohrrüben genannt. Die letzteren mussten vorher gespalten und im Ofen gebacken werden. Hoffen wir, dass in dem Biere auch noch Gerste gewesen ist. [Vgl. oben 11, 469.] Das alles wurde dann zusammen in einem grossen Kessel gekocht. Wenn das Bier fertig war, sangen die jungen Leute:

Kommt, wir woll'n nach Hause gehn!
Das Lager hier ist aus.
Nun woll'n wir nur noch eins drinken
In dieses schöne Haus.

Wer schenkt uns denn ein Gläschen ein
Allhier in diesem Haus?
Das thut mein herzallerliebster Schatz,
Und wir, wir trinkens aus.

Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung, dass mir die vorstehenden Berichte nicht in der Ordnung und Reihenfolge zugingen, wie ich sie hier vorgeführt habe. Was der Erzählerin gerade einfiel, das teilte sie mir mit, tropfenweise und ungeordnet, gerade so, wie die Erinnerungsbilder bei ihr auftauchten. Auf manchen Gedankengang musste ich sie auch erst durch vorsichtiges Fragen bringen, wobei ich selbstverständlich sorgfältig vermied, irgend etwas in sie hineinzuexaminieren. Wenn sie sich auf einzelne Liederverse nicht recht besinnen konnte, schlug ich ihr vor, sie sich im Geiste vorzusingen. Diese Methode hatte bisweilen Erfolg. Alles, was sie erzählte, wurde sofort sorgfältig notiert; nachdem ich so allmählich den Stoff zusammenbekommen hatte, konnte ich an die richtige Ordnung und Zusammenstellung gehen, und ich freue mich, auf diese Weise ein kleines Kapitel märkischer Volkskunde glücklich der Vergessenheit entrissen zu haben.

Berlin.

Volksleben an der oberen Nahe.

Von **Theodor Wolff.**

(Vgl. oben S. 308—316.)

2. Das festliche Jahr.

Neujahr. Das Jahr beginnt mit einer recht unruhigen Nacht wegen des Neujahranschiessens. Da die Burschen auch schon vor Mitternacht ihre Schiessinstrumente probieren zu müssen glauben, wird die Stille der Nacht wiederholt durch einzelne Schüsse unterbrochen; doch ist sonst auf der Strasse nicht viel Leben zu spüren, da der grösste Teil der männ-

lichen Bevölkerung im Wirtshause versammelt ist, um, wie herkömmlich, sogenannte Neujahrswecke herauszukarten. Kommt Mitternacht heran, so schleichen grössere oder kleinere Trupps von Burschen vor das Fenster des Liebchens oder desjenigen, dem die Ehre des Neujahranschiessens erwiesen werden soll. Nachdem die zu ehrende Person angerufen und wohl auch ans Fenster getreten ist, hält der Anrufer eine gereimte Ansprache, an deren Schluss dann so viel Schüsse fallen, als der Trupp abzugeben im stande ist. Nachstehend einige solche Ansprachen:

1. Guten Morgen im neuen Jahr!
Wir wünschen euch ein glückseliges neues Jahr,
Frieden, Freude, langes Leben.
Darauf soll's Feuer geben.

2. Wir wünschen euch so viel Glück und Segen,
Als Sternelein am Himmel stehn
Und Sandkörnlein im Meere sind.
Ihr sollt so lange gesund sein,
Bis ein Mühlstein schwimmt übern Rhein.
Ihr sollt so lange sein gesund,
Bis eine Feder wiegt ein Pfund.
Ihr sollt eure Jahre und Tage in Freude und Frieden verleben,
Bis ein Vöglein in den Himmel thut schweben.
Ihr sollt sie in Glück und Ruhm verbringen,
Bis sich der Hahn auf dem Kirchturm in den Himmel thut schwingen.
Hat euch mein Spruch gefallen,
So wird es gleich drauf knallen.
Thut es euch nicht verdriessen,
So wollen wir das alte Jahr beschliessen
Und das neue beschiessen.

3. Euch in eurer Ruhe störend,
Begrüss ich euch im neuen Jahr,
Euch im Herzen tief verehrend,
Bring ich euch diesen Glückwunsch dar:
Es möge der Himmel euch gnädig bewahren
Vor allem, was Trübsal und Traurigkeit schafft.
Vor jeglichem Unglück, vor allen Gefahren
Beschütze euch huldreich die göttliche Kraft.
Wandelt stets freudig, vom Glücke geleitet,
Auf rosigen Wegen durchs Leben dahin!
Von sorgenden Engeln stets huldreich begleitet,
Muss jede Sorge gescheuchet entfliehn.
Gott lass euch ein glückliches Alter erreichen,
Verbringt euer Leben in traulichem Kreis!
Und wenn sich die Haare dann silberweiss bleichen,
Dann trocknen euch muntere Enkel den Schweiss.
Dies wünsch ich euch aus redlichem Herzen,
Und möge mein Wunsch in Erfüllung gehn,
Möge nur alles, was euch bringt Schmerzen,
Dieser Pistolenschuss gänzlich verwehn!

Sind die Schüsse verhallt, dann gilt es sich in Sicherheit zu bringen und der Polizei nicht in die Hände zu fallen, wodurch die ganze Sache noch an Reiz gewinnt. Früher war das Neujahrschiessen, wie man sagt, 'beim Halsabhacken' verboten, konnte jedoch nicht unterdrückt werden. Je mehr die Polizei sich anstrengte, um so grösser war bei den Schiessenden die Lust und bei den Beehrten die Anerkennung. In der neueren Zeit ist die Polizei zur Erkenntnis gekommen, dass gerade durch die Hast und die Unruhe, welche die Verfolgung der Übelthäter veranlasste, mancherlei Unfälle vorkommen, und sieht durch die Finger.

Am Neujahrstage selbst meint man, wie auch anderwärts, den Freunden und Bekannten ein glückliches neues Jahr wünschen zu müssen und glauben arme Leute ein kleines Geldgeschenk annehmen zu dürfen, ohne dass solches als Almosen oder Betteln angesehen wird. Besonders Kinder präsentieren beim Hersagen ihres eingelernten Neujahrswunsches häufig ein kleines Büchschen und erwarten, dass kleine Münze hineingelegt werde, um daraus kleine Schulbedürfnisse (Griffel, Federn, Bleistifte) zu bestreiten. Hier einige Proben von Neujahrswünschen:

4. Guten Morgen im neuen Jahr.
Ich wünsche euch aus Herzensgrund
Ein neues Jahr zu dieser Stund,
Ein neues Jahr voll Wonn und Freud,
Ich wünsche euch Glückseligkeit.
Gott lass euch viele Jahre leben
Und endlich in den Himmel schweben.
Das ist mein Wunsch zum neuen Jahr;
Herr Jesu, mach's gewisslich wahr!

5. Ein neues Jahr hat angefangen,
Der liebe Gott hat's uns geschenkt;
Viel hundert Jahr sind hingegangen,
Seit er an seine Menschen denkt
Und hört nicht auf für uns zu sorgen
Und weckt und stärkt uns alle Morgen
Und giebt so viel und ist so gut.

6. Gude Morje im neue Jahr.
Ich wünsch eich e glückseelig neues Jahr;
E Brezel wie e Scheuerdor,
E Kuche wie e Oweplatt;
Denn were mer allegare satt.

7. Guten Morjen im neuen Jahr.
Ich wünsch eich e glückselig neies Jahr;
Friede, Freude, langes Leben
Soll eich Gott in Gnade geben.

8. Ich wünsche euch ein neues Jahr,
Ein Christkindlein in greisem Haar.
Ich wünsch euch einen goldenen Tisch,
Worauf soll stehen gebratener Fisch,
Und in der Mitt e Buttel Wein.
Da wolle mer alle luschtig sein.

9. Guten Morgen im neuen Jahr.
Ich wünsche euch einen viereckigen (goldenen) Tisch,
Auf jedem Eck einen gebratenen Fisch,
Und in der Mitt e Buttel Wein;
So wolle mer (könne mer) alle luschtig sein.

An einem der nächsten Sonntage nach Neujahr müssen die jungen Mädchen, denen das Neujahr angeschossen worden, für diese Ehre sich erkenntlich zeigen, indem sie die Burschen, die ihnen zu Ehren geschossen haben, zu einem Tanz einladen, dessen Kosten sie allein tragen. Streng wird dabei darauf gehalten, dass Fremde, d. h. solche, die nicht ausdrücklich eingeladen sind, ferngehalten werden.

Besondere Gebräuche für Neujahr bestanden darin, dass das Familienoberhaupt am Neujahrsmorgen vor Sonnenaufgang von einem anderen Banne Hagebutten holen musste; dann blieb das ganze Jahr über Krankheit vom Hause fern. Diese Hagebutten wurden an die Hausinsassen verteilt und gegessen; ferner, dass am Neujahrsmorgen jedem Stück Vieh der Schwanz gezwickt wurde, bis etwas Blut floss; dann blieb es das ganze Jahr vom Rotlauf verschont. Ferner wurden in der Neujahrsnacht zwischen 12 und 1 Uhr sämtliche Obstbäume mit einem Strohseil umbunden, dass sie im neuen Jahre guten Ertrag liefern sollten. Am Neujahrstage musste zu Mittag Kappus (Weisskraut) gekocht werden, dann ging das ganze Jahr das Geld nicht aus.

Heil. drei Könige. Der nächste Tag im Jahr, an den sich besondere Gebräuche knüpften, war der Tag der heil. drei Könige. An diesem Tage stellten sich drei Jungen in buntverbrämtem Anzuge, mit Krone, Lanze und Schwert gerüstet, vor den Häusern ein und führten an einer Stange befestigt den Stern, der sie leitete, mit und zwar in Form einer brennenden Laterne, deren Scheiben mit farbigem Papier beklebt waren. Der Brauch ist jetzt hier ganz verschwunden; doch gelang es mir mit Hilfe einiger alter Leute das Lied festzustellen, mit dem sie einst, vor den Häusern singend, eine Gabe heischten. Es lautete:

10. Hier stehn die drei Könige aus
Morgenland,
Sie sind euch ja ganz unbekannt;
Sie tragen Gold und Silberstern
Und kommen her aus weiter Fern.
Beladen mit Gold und Edelstein,
So zogen sie in Bethlehem ein.
Ihr Gold und Silber vermachten sie all
Zu Bethlehem in Christkindleins Stall.
Drum öffnet den Beutel und teilet
uns mit!
Dann kehren wir wieder nach Ägypten
zurück.

11. Hier sind die drei Könige aus
Morgenland,
Kasper, Melcher und Balser genannt;
Sie tragen Gold, Silber und Stern
Und kommen her aus weiter Fern.
Beladen mit Gold und Edelstein,
So zogen sie einst in Bethlehem ein.
Unser Silber und Gold verschenkten wir all
Dem Christkindlein in Bethlehems Stall.
So haben wir all unser Geld verthan
Und sprechen euch um ein Almosen an.
Drum öffnet den Beutel und teilet uns mit!
Dann kehren wir wieder nach Ägypten
zurück.

Das früher viel gerügte Fastnachtsspiel ist in hiesiger Gegend bis auf einen kleinen Rest verschwunden. In den Häusern ist es wohl Brauch, an diesem Tage die sogen. Fasetkuchen zu essen (in Fett schwimmend gebackene kleine Kuchen), auch sind die Wirtshäuser mehr besucht als an anderen Tagen; aber sonst ist bei den Erwachsenen von Maskieren und Mummerei fast nichts mehr zu sehen; Fastnacht ist eigentlich nur noch ein Fest der Kinder. Diese staffieren sich, so gut es gehen will, heraus, mit oder ohne Masken, und ziehen dann von Haus zu Haus, um sich zu zeigen und wohl auch einen Tribut an Fasetküchelchen oder kleiner Münze einzuheimsen. Andere treten ins Haus mit einem Spruch, wie z. B.:

12. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an,
Gebt mir Eier un Speck!
Sonst geh' ich nicht von der Thür eweck!

13. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an,
Speck un Eier eraus!
Sonst hetz ich euch de Wolf ins Haus.

14. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an,
Gebt mir Eier un Speck!
Dann geh ich von der Thür eweck.
Jeder ist ein guter Mann,
Der lässt das Messer blinken,
Schneid't mir ein Stück vom Schinken,
So gross wie ein Schuch,
Dann haben wir alle genug.

15. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an.
Schneid mir e Stück Speck,
Dann geh ich von der Thür eweck,
In de diefe Dreck.
Ich bin kein deutscher König,
Gebt mir nicht zu wenig,
Lasst mich nicht so lange stehn!
Denn ich muss noch weiter gehn.

16. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an,
Gebt mir Speck un Eier,
Dann geh ich bei de Meier.
Die Pann kracht, die Pann kracht,
Die Kuche sin gebackt;
Eraus dermit, eraus dermit!
Ich steck se in mei Sack.

17. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an!
Stell die Leiter an die Wand,
Lasst det Messer blinke,
Schneidt mir e Stück vom Schinke,
So gross wie en Schug!
Dann hab ich auch genug.

18. Hahnäppelche, Hahn!
Die Fasenacht geht an;
Gebt mir Eier un Speck!
Dann geh ich von der Thür eweck.
Stell die Leiter in die Harscht (Rauchfang),
Schneid mir ein Stück Schinken,
Schneid mir sieben Ellen lang,
Lass det Messer blinken,
Schneid mir Stücker wie e Schuch!
Dann hammer allegar genuch.
Lass mich nit so lange stehn!
Denn ich muss noch weiter gehn.

Dabei halten die Kinder einen als Degen oder Schwert zugeschnittenen Stecken in der Hand, die Spitze nach oben gekehrt, an den sie die in den einzelnen Häusern erhaltenen Speckschnitten aufspiessen. Eier, welche die Verschen zu dem Speck fordern, werden nicht gegeben und erwartet, da sie um diese Jahreszeit zu rar sind. Früher wurden wohl auf Fastnacht Tänze abgehalten, und einzelne Wirte thun es noch an einem Sonntag vorher. Da heisst es dann: „Der Flachs wächst im Jahr so hoch, als das Jungvolk beim Fastnachtstanz springt.“

Gründonnerstag. Der nächste Tag, der seinen besonderen Gebrauch hatte, war, wenigstens für Brombach, der Gründonnerstag. Er galt als halber Feiertag, wie auch heute noch. Man ging am Morgen zur Kirche, sonst aber wurde am Mittag gearbeitet, nur in Niederbrombach nicht. Dort zogen die Männer, selbst die älteren, nachmittags hinaus in den Wald zur Eichhörnchenjagd. Die Tierchen wurden, wenn sie aufgestöbert waren, von Baum zu Baum, von Ast zu Ast getrieben, bis sie entweder ermatteten oder in die Enge getrieben zur Erde sprangen, wo sie dann gegriffen wurden. Die schärfsten Bisse des geängsteten Tierchens wurden mit Lachen hingenommen und unter keiner Bedingung dem Tierchen ein Leid zugefügt. Das eingefangene Eichhörnchen wurde in einen Korb

gesetzt, von Haus zu Haus herumgetragen und gezeigt [vgl. oben 5, 113], wofür dann eine Gabe an Eiern erfolgte. Am Ostertag wurde das Eichhörnchen wieder in Freiheit gesetzt, und die Teilnehmer an der Jagd thaten sich an den eingesammelten Eiern gütlich.

Im Glauben des Volkes spielte der Gründonnerstag eine wichtige Rolle. Besonders die Eier, die an diesem Tag von den Hühnern gelegt wurden, waren bedeutungsvoll. Einerseits waren es Unglückseier und wurden vorsichtig, mit drei Kreuzen versehen, auf die Seite gelegt, bis man wusste, dass eine Hexe ein solches Ei mit in die Kirche genommen hatte, wodurch allen am Gründonnerstag gelegten Eiern der Charakter als Unglückseier genommen wurde. Andererseits hiess es, die am Gründonnerstag gelegten Eier müssten von den Mannspersonen, die schwer zu arbeiten hätten, gebacken gegessen werden, damit sie sich keinen Leibschaden (Bruch) höben. Auch wurden (z. B. in Oberbrombach) die Gründonnerstagseier mit Vorliebe zum Ausbrüten benutzt, da die ausschlüpfenden Hühner nicht nur schön blumig werden, sondern auch jedes Jahr ihre Farbe ändern sollten. Streng hielt man darauf, dass am Gründonnerstag grünes Gemüse auf den Tisch kam, damit nicht die Raupen alles abfrässen und die Mücken Mensch und Tier übermässig plagten.

Karfreitag. Der Karfreitag ward allerseits als der heiligste Feiertag der Christenheit angesehen, dessen Feier in keiner Weise beeinträchtigt werden durfte. Den Jungen wurden an diesem Tage die Taschenmesser weggenommen, damit sie nicht durch die Spielerei des sogen. Schnitzelns diesen Tag entheiligten. Es hiess allgemein, dass jedes Spänchen, das durch Schnitzeln an diesem Tage entsteht, den Betreffenden nach seinem Tode quälen werde. Mir selbst wurde als kleinem Jungen von einem alten Nachbarn warnend bedeutet, dass ein Junge, der am Karfreitag auch nur ein Messer in der Tasche habe, das ganze Jahr über keine oder nur sehr wenige Vogelnester finde. Gewiss eine schwere Strafe für einen richtigen Jungen! Nahm man von einer Person an, dass sie mit Hexerei sich abgebe, so konnte das am Karfreitag leicht festgestellt werden; denn man durfte nur ein am Gründonnerstag gelegtes Ei in der Tasche mit in die Kirche nehmen, und man sah alle Hexen, die in der Kirche waren, verkehrt in ihren Stühlen sitzen, was aber solche, die kein solches Ei in der Tasche hatten, nicht wahrnahmen. Wenn es auf Karfreitag regnete, brachte der Regen das ganze Jahr kein rechtes Gedeihen.

Ostern. Ostern brachte die bunten Eier, die der Osterhase gelegt hatte. Diese wurden, wenn das Wetter warm war, in den Wald getragen und in einen Ameisenhaufen gelegt, angeblich damit sie durch die Ameisensäure, welche die aufgeregten Tierchen auf die Eier spritzten, fleckig gemacht und verschönert würden. Auch Erwachsene wurden mit bunten Ostereiern beschenkt; besonders waren die Paten gehalten, ihren Paten-

kindern 2—3 bunte Eier und einen Osterweck zu geben. Diese Wecke waren länglich oval und an beiden Enden in eine Spitze zulaufend, an deren Ende noch ein kleines Knöpfchen sass [vgl. den folgenden Aufsatz von Höfler]. Von Osterwasser und anderen Ostergebräuchen in unserer Gegend konnte ich nichts erfahren.

Der erste Mai. Beim Herannahen des 1. Mai ist jede vorsichtige Hausfrau noch heute besorgt, ihre Reiserbesen gut zu verwahren, da die Jugend einen möglichst grossen Vorrat davon beiseite zu bringen sucht; denn am 1. Mai braucht sie viel Besen. Schon Wochen vorher bilden die Besen den Gegenstand manches heimlichen Gespräches, in dem der Knabe oder das Mädchen sich ihres Besitzes an Besen rühmt. Zum Reinmachen sollen diese Besen nicht dienen, sondern 'um die Hexen zu verbrennen'. Am Abend vor dem 1. Mai, sobald die Ungeduld der Kinder (Erwachsene d. h. Konfirmierte sind von der Beteiligung an dieser lärmenden Feier ausgeschlossen) die Nacht für angebrochen hält, lodern auf allen Höhen einzelne Feuerchen auf, die sich schnell vermehren. Die mitgebrachten Besen werden nach und nach angezündet, jubelnd um den Kopf geschwungen, um sie gut in Brand zu halten, laufend hin- und hergetragen und endlich, wenn sie abgebrannt sind, in möglichst weitem Bogen in die Luft geschleudert. Dieser Vorgang wiederholt sich oft stundenlang, bis der Vorrat an Besen zu Ende ist. Diese Feier, die wohl mancherlei von der früher üblichen Johannisfeier[1]) angenommen hat, bietet als harmloses Vergnügen der Jugend (aller Aberglaube ist heutzutage ausgeschlossen), auch für die Erwachsenen einen herrlichen Anblick, und jung und alt freut sich dieser Maifeier und gedenkt der schönen Zeit, wo man selbst sich unter die Feiernden mischen durfte.

Die frühere Sitte des Mailehens [oben 4, 87] ist in unsrer Gegend schon lange gänzlich verschwunden, doch erinnert daran vielleicht die Sitte den Mädchen Maibäume zu pflanzen und Maisträusse vor die Fenster zu stellen. Freilich ist auch diese Sitte im Verschwinden, wohl deshalb, weil ein ordentlicher Maibaum, der im Walde 'geholt' sein musste, nicht ohne schweren Konflikt mit der Forstverwaltung zu beschaffen ist und unsere Zeit mehr dem Materiellen und der Prosa huldigt. Maisträusse werden hier und da noch gesteckt und dabei, indem man leichtsinnigen Mädchen anstatt eines Strausses andere anzügliche Gegenstände vors Fenster stellt, eine Art von Volksgericht ausgeübt.

Im Volksglauben galt die Nacht des 1. Mai in hohem Grade gefährlich, da dann die Hexen überall bei der Hand waren; besonders mussten Kreuzwege vermieden werden, da dort die Hexen ihr Wesen trieben. Die Besen, die sonst umherstanden oder lagen, mussten sorgfältig verschlossen werden, damit die Hexen sie nicht zu ihrem nächtlichen Ausritt

1) [Vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 601.]

benutzen konnten. Haus und Stall wurden gut verschlossen, alle 'Lichten' (Luken) verstopft und überall der Hexen bannende 'Mahrfuss' (Pentagramma) angebracht, damit keine Unholdin Eingang in Haus oder Stall finde. Gut war es auch für die Gesundheit von Mensch und Tier, wenn vor Mitternacht an jeder Thür drei zusammengebundene Zwiebeln aufgehängt waren, mit drei Kreuzen darunter. Vor oder neben dem Hause wurde die 'Backschiesse' und der 'Backkiss' kreuzweise übereinander gelegt, was ebenfalls die Hexen fernhielt. Am 1. Mai bekam das Vieh morgens eine Handvoll Hafer mit Salz, und als Tränke Wasser, das vor Sonnenaufgang, unbesprochen, dem Wasserlauf nach, aus fliessendem Wasser geschöpft war; solches wurde 'ein güldenes Tränkchen' genannt. Noch heut muss in der Mainacht alles Gerät gut verwahrt sein, da auf Rechnung der Hexen alle möglichen Streiche verübt werden. Ich erinnere mich, dass an einem Maimorgen ein Wagen, der abends am Hause gestanden, auf der First des Strohdaches thronte. Die Hexen, junge Burschen, hatten ihn in aller Stille auseinandergenommen und hoch auf dem Dach wieder zusammengesetzt.

Pfingsten. Von Pfingsten ist nur das Pfingstquacken zu erwähnen: Ein Junge wurde mit Bremmen (Ginster), womöglich blühenden, ganz umwickelt und zog unter ständigem 'Quack, Quack' mit der Jugend von Haus zu Haus. Bei jedem Hause liess er sich also vernehmen:

19. Quack, Quack, Quack!
Zwei (4 oder 6) Eier in den Sack
Und drei daneben,
Die soll der Pfingstquack zertreten.

20. Quack, Quack, Quack!
Zwei Eier in den Sack,
Vier Eier in den Ranzen,
Morje gehn mir danzen.
In meines Vetters Peters Haus
Gucke mir zum Fenschter eraus.

Die empfangenen Eier wurden später verteilt oder verschmaust, und der Pfingstquack erhielt bei der Teilung stets einen Vorzug. An manchen Orten war der Pfingstquack ein erwachsener Bursche, der mit seinen Begleitern hoch zu Ross seinen Umzug hielt. Sonst blieb die Sache dieselbe. Langschläfer werden an Pfingsten mit 'Quack-Quack' geweckt und aus dem Bett geholt; auch werden Bremmensträusse als Pfingstquacken vor den Betten aufgestellt.

Johannistag. Auch die eigentümliche Johannisfeier hat aufgehört, wohl weil diese Zeit ganz besondere Ansprüche an die Arbeitskraft der Landbevölkerung macht und weil es jetzt an passendem Raum dazu fehlt. Früher waren die meisten Berge öde und kahl, da konnten die Feuer um Johanni wenig Schaden anrichten, selbst das Räderschieben (Laufenlassen mit Stroh umwickelter brennender alter Wagenräder [vgl. oben 3, 349. 4, 196. 402]) vollzog sich ohne grosse Nachteile. Heutzutage aber, wo jeder Berghang aufgeforstet oder in Flur verwandelt ist, dürfte es nicht ohne Gefahr für Wald und Feld abgehen. Diese Art der Johannisfeier

ist hier längst verschwunden; dagegen erinnere ich mich noch aus meiner Jugendzeit, dass für die Jugend der Johannistag noch seine Bedeutung hatte. Da galt es vor Sonnenaufgang alle öffentlichen und wohl auch sonstige Brunnen zu reinigen und zu schmücken. Das Reinigen der Quellen in Feld und Wald besorgten am selben Tage die Hirten [vgl. oben 7. 93. 148]. Bei den Schöpfbrunnen entfernten die Burschen mit Eimern oder sonstigen Geräten das Wasser, und die jungen Mädchen kehrten und spülten auch den kleinsten Rest von Schlamm, der sich im Laufe des Jahres abgesetzt hatte, hinweg. Nach gethaner Arbeit oder auch am nächsten Sonntag Nachmittag zogen dann die Burschen und Mädchen im Festgewand von Haus zu Haus, um eine Steuer, besonders an Eiern und Speck zu erheben, welche dann am Abend bei Tanz und fröhlicher Lust verzehrt wurde. Ein schöner Strauss an der Mütze der Burschen, sowie am Busen der Mädchen durfte nicht fehlen. Wenn auch das Einsammeln der Eier am Johannistag selbst geschah, so wurden sie doch auch dann erst am Sonntag darauf gemeinschaftlich verzehrt.

Hier in der Pfarrei und besonders dem Orte Niederbrombach ist jedoch ein anderer Brauch erhalten, von dem ich sonst nirgends gehört habe. Die jungen Burschen ziehen in der Johannisnacht von Haus zu Haus und singen nachstehende Verse, wofür ihnen in der Regel eine Gabe an Eiern, Speck, auch Geld gereicht wird. Die Melodie bleibt in allen Orten der Pfarrei dieselbe, nur bei dem Text kommen einige Varianten vor. Zu besserer Übersicht stelle ich beide Lesarten nebeneinander:





21. A (Wilzenberg).

1. Heut haben wir Johannisnacht,
   Grün ist die Linde.
   Da fordern wir die ganze Nacht,
   Junge, grüss Frau Wirt im Thal,
   Eier 'raus geschwinde.

2. Wir fordern Käs, ein halbes Brot,
   Das thut uns jungen Burschen not.

3. Dort droben auf der Laie,
   Dort steht ein Korb voll Eier.

4. Der Hinkel auf dem Balken,
   Der Herrgott soll's erhalten.

B (Niederbrombach).

1. Heut haben wir Johannisnacht,
   Grün ist die Linde,
   Da wandern wir die ganze Nacht,
   Junge, grüss den Wirt im Thal,
   Euer Hausgesinde.

2. Wir fordern Käs, ein halbes Brot,
   Das thut uns jungen Burschen gut.

3. Es thut uns zwar so nötig nicht,
   Wir fordern unsre Jahrespflicht.

4. Dort droben auf der Laie,
   Da steht ein Korb voll Eier.

5. Ei habt ihr denn kein Magd im Haus,
Dann schickt die Frau im Hemd heraus!

6. Ach Fräulein (Frau) tummel dich balde,
Der Tag kommt schon überm Walde.

(Wenn die Gaben erhalten):

7. Wir danken euch für eure Gaben,
Die wir von euch empfangen haben.

8. Das kleine Kind in der Wiege,
Der Herrgott soll's behüte.

9. Nun legt euch wieder schlafen!
Wir ziehen unsre Strassen.

5. Ei sein sie denn so grosse?
So wolle mir drum lose.

6. Ei sein sie denn so kleine?
So gebt mir zwei für eine!

7. Ei sein sie denn so süsse?
So gebt uns eure Ziege!

8. Ei sein sie denn zerbrochen?
So gebt uns eure Tochter!

9. Das Kindlein in der Wiege,
Der liebe Gott soll's wiege.

10. Ach Fräulein, tumml' dich balde,
Der Tag ist schon vorm Walde.

11. Ach Fräulein, thu dich ringen,
Wir müssen noch nach Bingen.

12. Wir müssen noch nach Bingen
(hinein?),
Morjen müssen wir im Wirtshaus sein.

13. Dort droben in der First,
Da hängt eine Stang voll Würst.

14. Ach lasst uns nicht so lange stehn,
Wir müssen noch ins Wirtshaus gehn.

15. Det Hinkel uff dem Seddel,
Det schlü en Dunnerwetter.

16. Die Frau die hat sich bald bedacht,
Hat uns die Eier im Hemd gebracht.

17. Wir danken euch für eure Gab,
Die wir von euch empfangen hab'.

18. Jetzt legt euch wieder schlafen!
Wir ziehen unsre Strassen.

Str. 8 und 9 der Fassung B wird nur gesungen, wenn Tochter oder Kind im Hause sind. Str. 16 wird sofort gesungen, wenn die Gabe erscheint. Erscheint niemand und man denkt, es wäre nicht gehört worden, so wird am Schluss gesungen:

Ei habt ihr uns denn nicht gehört,
So haben wir euch nicht gestört.

Glauben aber die Sänger, man stelle sich schlafend, um nichts geben zu müssen, dann verabschieden sie sich gröber:

Jetzt legt euch wieder in gute Ruh
Un schmiert die Augen mit Kuhdreck zu!

Anstatt der Kehrzeile: „Grün ist die Linde“ und „Junge, grüss den Wirt im Thal, euer Hausgesinde“ wird in Niederbrombach auch gesungen:

Heut haben wir Johannisnacht,
Schöne rote Blume.
Da wandern wir die ganze Nacht,
Schöne rote Blümelein!
Wir singen wie die Vögelein!

Die eingesammelten Gaben werden am nächsten Sonntag mit den Mädchen im Wirtshaus fröhlich verzehrt.

Von anderen Bräuchen sind noch folgende anzuführen. Sommersprossen konnte man am Johannistage los werden, wenn man vor Sonnenaufgang, unbesprochen und ohne über fliessendes Wasser zu kommen, zu einem Gerstenacker ging und sich mit dem Tau, der an den Gerstenhalmen hing, das Gesicht wusch, ohne sich abzutrocknen. Hatte man Kohl gesät und fürchtete, dass die Vögel diesem Schaden thun würden, so konnte man ihnen am Johannistage die Mäuler zuthun. Zwischen 11 und 12 Uhr vormittags musste man dreimal um den betreffenden Acker herumgehen und an jeder der vier Ecken stehen bleiben und jedesmal mit Nennung der drei heiligen Namen „Maul zu!“ sagen; dann waren die Vögel gebannt und konnten von dem Acker nichts holen. Ferner wurden auf jedem Acker, der mit Gemüsepflanzen besetzt war, des Morgens drei Stiele, d. h. Pflänzchen gehackt (gelockert und angehäufelt), damit der Erdfloh dem Gemüse nicht schaden konnte.

Weihnachten. Weihnachten brachte keine Gebräuche, die sich öffentlich vollzogen. Den Kindern bescherte das Christkindchen, das mit dem Pelznickel und dem Eselchen umherzog, seine Gaben, wenn auch in anspruchloserer Form als heute. Neben den Weihnachtsliedern des Gesangbuches waren auch andere Liedchen der Kinder üblich, z. B.:

22. Christkindchen, komm in unser Haus,
Leer dei Kischte un Kaschte aus,
Stell dei Eselche uff de Mischt,
Datt et Heu un Hawer frisst!

und dazu ein vermutlich neuer Zusatz:

Heu un Hawer frisst et nit,
Zuckerbeckes kriecht et nit.

Dem Eselchen des Christkindleins wurde nämlich Heu und Hafer hinausgestellt, damit es, solange Christkindchen mit dem Pelznickel seine Herrlichkeiten ablade und ins Haus bringe, etwas zu fressen habe. In Nockenthal wurde früher auch noch ein Stück Brot in die Astgabel eines Baumes eingeklemmt für das Eselchen des Christkindes.

Noch andere Gebräuche für den heil. Abend und Weihnachten bestanden. Z. B. durfte der Flachs auf dem Rockenstabe des Spinnrades am hl. Abend nicht völlig abgesponnen werden. Das Übriggelassene sollte dazu dienen, dem Jesuskinde den Hintern abzuputzen, und dieser Flachs ward als Heilmittel bei Rotlauf sorgfältig aufgehoben. — Am Weihnachts-

abend wurde ein Käubchen Hafer und eine Schnitte Brot vor das Fenster gestellt. Der Hafer war für das Eselein des Christkindchens bestimmt und wurde am Morgen dem Vieh im Stall verteilt, das 'geweihte' Brot aber von den Familiengliedern gegessen. — Ebenso wurde am Weihnachtsabend Hafer und auch Salz vor die Thüre gestellt und am Weihnachtsmorgen unter das Vieh verteilt und das Wasser zur Tränke dazu, unberufen und unbesprochen, aus fliessendem Wasser geschöpft, dem Vieh vorgesetzt; und zwar musste das Wasser dem Wasserlauf nach geschöpft werden. — Zu Weihnachten wurde das Vieh, mochte das Wetter sein, wie es wollte, zur Tränke an fliessendes Wasser getrieben, und selbst am Troge des laufenden Brunnens das Eis aufgehackt, da ein solcher Brunnen, wo kein Bach war, als fliessendes Wasser galt. Dann blieb das Vieh das Jahr über gesund. — Am ersten Weihnachtstage wurde das vom Mittagessen Übriggebliebene den Hühnern in einem auf die Erde gelegten Garbenseile gereicht; dann waren sie für das ganze Jahr gegen alles Raubzeug geschützt. — Am zweiten Weihnachtstage musste (in Wilzenberg) der Familienvater vor Sonnenaufgang unbesprochen aus dem 'Maiborn' (im Kataster heisst diese Quelle 'Marienborn') Wasser holen, das dann als geweiht galt und unter die Familienglieder verteilt wurde.

Hier dürfte noch ein Brauch zu erwähnen sein, der in unseren Tagen als zwecklos verschwunden ist, aber früher, als es an genauen Karten über die Gemarkung fehlte, eine grosse Bedeutung hatte, der jährliche Grenzbegang [vgl. oben 3, 17]. An einem Sonntage in aller Frühe mussten sämtliche Jungen des Dorfes sich unter der Dorflinde versammeln, um unter Führung des Dorfschultheissen mit den alten Männern der Gemeinde den Grenzbegang vorzunehmen. Der Zug ging, die Alten an der Spitze, von einer Grenzmarke zur anderen, bis diese alle besucht, die Runde gemacht war. Bei besonders wichtigen oder nicht leicht zu merkenden Grenzsteinen, Grenzbäumen oder sonstigen Grenzzeichen musste die Schar der Jungen einzeln vorbeiziehen, und jeder Junge erhielt vom Schultheissen oder einem Ortsältesten seine wohlberechnete Ohrfeige, damit er die Grenze gleichsam hinters Ohr geschrieben bekomme. Das war für die Jugend nicht sehr verlockend, und wohl mancher hätte sich gedrückt, wenn nicht jeder Teilnehmer nach Beendigung des Rundganges einen Weck zu erwarten gehabt hätte, was dann die erhaltene Ohrfeige verschmerzen liess.

Niederbrombach, Fürstentum Birkenfeld.

Knaufgebäcke.

Von **Max Höfler.**

(Vgl. Tafel II.)

Unter den deutschen und nordischen Gebildbroten heben sich einige Formen ganz besonders ab; das sind die unter den verschiedensten Namen gebräuchlichen Gebäcke, welche zwei obere und zwei untere Knäufe (Zipfel oder Spitzen) und eine auffallende mittlere Verbreiterung aufweisen. Wir wollen sie der Reihenfolge nach hier besprechen.

1. Timpenbrot, Timpensemmel (Figur 7) (Timp = tipp, Zipfel; Schiller-Lübben, Mnd. Wörterbuch 4, 544), ein zweizipfliges, etwa 65 *cm* langes, aus Semmelmehl zum sogenannten Timpkenfeste (6. Januar, Grossneujahr) walzenförmig hergestelltes und zu Enger im Reg.-Bez. Minden verteiltes Gebäck, welches auch im Braunschweigischen (z. B. in Veltenhof) gebacken wird.[1]) Nach Woeste (Wörterbuch der westfälischen Mundarten 271) und Zeitschrift f. deutsche Mythologie 1, 388 wird daraus in Altenhunden in Westfalen der tippenbrî, timpenbry hergestellt, eine Weinkaltschale, die früher aus aufgeschnittenem Timpenbrot mit Honig gemischt und besonders an Hochzeiten gereicht wurde, der alte Minnetrunk (Honig oder Met) mit dem Seelenbrote, der bei Sippenfesten sich in Erinnerung erhielt und zur gezuckerten Branntweintunke herabsank; das Analogon dazu ist der sogenannte Kümpchenbrei (westfäl. Kömpkesbrei, Kümpkenbri. Woeste 271), eine aus sogen. Kümpchen (d. h. zum Humpentrunke gereichtes Seelenbrot) hergestellte Kaltschale. Das Timpenbrot hat langgestreckte walzenförmige Form mit zwei oberen und zwei unteren Ecken und mit einer mittleren Verbreiterung. Wie schon bekannt ist, bildete der Brei oder das Mus einstmals bei den Germanen die Urkost und hat sich als solcher bei dem Seelenkulte an verschiedenen Festtagen sein Andenken bewahrt. Der später aus dem Timpenbrote hergestellte 'Brei' ist also als breiförmige Festspeise ein älterer Brauch des Volkes. Dieses Timpenbrot heisst auch Timpensemmel, über welche bereits Rochholz (Deutscher Glaube und Brauch 1, 313) berichtet, dass dieses Gebildbrot eine merkwürdige Totenspende war: „Die Herforder Kapitel-Mitglieder mussten sich am 1. Oktober [St. Remigius, zwei Tage nach St. Michael, also ein altgermanischer Totenfesttag; s. oben 11, 193] samt allen ihren Behörigen auf dem altsächsischen Nordhofe bei Enger (im Kreis Herford) versammeln, um das Andenken des hier begrabenen Sachsenherzogs Wittukind mittels der Wekings- [Wedekind-] Spende zu feiern; die benachbarten Höfe und Dörfer steuerten nach ihrer besonderen Pflichtigkeit bei; das ganze Kirchspiel schmauste mit. Der Dreimann in Dreiern (= Dreher, Drechsler) hatte das Gestühle für die Volksmasse aufzuschlagen, Riepe in

1) Das Originalgebäck verdankt Verfasser der Güte der Frau Schottelius in Braunschweig.

Westerenger gab das Weissbrot, der Nordmeier das zur Spende Nötige. Bei der späteren Verlegung des Totenfestes auf heil. drei Könige [6. Januar, Grossneujahr] schrumpfte dasselbe bereits als Spende zusammen auf ein Schülerbrot, 'Timpensemmeln' genannt. Die Armen erhielten Brot und Wurst; für die Geistlichkeit, Lehrerschaft und das Bürgermeisteramt aber bestand noch eine Mahlzeit, die auch heute schon unterbleibt, wie Heusinger (Sachsenländ. Sagen 38) mitteilt.“ Der Timpendreier, Timpendreher oder Bäcker (Schiller-Lübben 4, 117) deutet in seinem Namen an, dass Timpe ein walzenförmig dralles, schenkelartiges Gebäck war, das beiderseits in je zwei Zipfel endete, und das der 'Dreher' durch Ausrollung des Teiges herstellte. Nach einer gütigen Mitteilung von Herrn Dr. R. Andree in Braunschweig wird in der Zeitschrift Niedersachsen 1899, S. 72 berichtet, dass noch jetzt zu Enger in Westfalen am 6. Januar das Timpkenfest gehalten wird mit Verteilung der Wittekindspende zum Andenken an den angeblich am 6. Januar 807 verstorbenen Sachsenherzog Wittekind. „Die Feier ist schon im 16. Jahrh. bezeugt und ist kirchlicher Natur (Seelenkult), wobei den Kindern von der Geistlichkeit die Bedeutung Wittekinds erläutert wird. Nach Kirchenschluss werden an der Kirchenthüre rautenförmige Semmeln an die Kinder verteilt (wie sonst in Altbayern an die Teilnehmer am Totenamte); jedes Kind erhält 4 oder 6 solche Timpkenschnitte. 44 Bauern des Amtes Enger waren früher zur Lieferung dieser Timpensemmeln verpflichtet, das ist nun seit 1842 abgelöst.“ Sicher war das Timpenbrot also ein Seelenopferbrot, das zerschnitten an jene Sippengenossen verteilt wurde, welche ihren 'Anteil nahmen' an der Totenfeier. Es bestätigt sich hierbei, was W. Sonntag in seiner kulturgeschichtlichen Studie 'Die Totenbestattung' (1878), S. 242 angiebt: „dass auch in protestantischen Ländern der Aberglaube heidnischer Vorzeit sich an keine anderen Gebräuche bis auf diesen Tag so fest und zäh anklammert, wie an diejenigen, die mit Tod, Grab und Ewigkeit in irgend einem Zusammenhange stehen.“

2. **Paschsemmel** (Hamburg; Fig. 13), **Poschweck** (Aachen; Fig. 21). Nach W. Hartmann (Theorie und Praxis des Bäckergewerbes S. 849) werden zu ersteren die mit viel Safran, süssen Korinthen und Orangenschalen gemengten Hefeteigstücke aus Semmelmehl unter Belassung von zwei Köpfen an beiden Enden länglich gerollt; die Köpfe (Kondylen) werden an den mittleren Teil noch etwas angedrückt und der Mittelkorpus mit halber Gare dreimal mit einem kleinen Messer (in gekreuzter Flechtenform) eingeschnitten, mit Eigelb bestrichen und goldgelb gebacken. „Diese Hamburger Paschsemmeln haben eine länglich runde, flache Form, an den Enden spitz zulaufend, sich jedoch wieder nach beiden Seiten hin etwa in Form dicker Lampenfüsse (Kondylen) ausbreitend. Die Form ist somit eine originelle [?], wie solche vielleicht an keinem [?] anderen Orte des deutschen Reiches zu finden sein dürfte.“ Diese lampenfussartigen Aus-

breiterungen entsprechen den zwei knaufartigen Fortsätzen am Timpenbrote (s. oben) und an anderen ähnlichen Gebäcken, die wir im nachfolgenden noch schildern wollen.[1]) Dieses, wie sein Name andeutet, in Hamburg auf Ostern übliche Gebäck, 37 *cm* lang und 17 *cm* breit, zeigt auf der Oberfläche des Mittelkörpers, wie das schwedische Julkuse (Fig. 3), eine Linienkreuzung, die deutlich die Zopfflechtenkreuzung an den Marburger Neujahrswecken (Fig. 14) nachahmen soll; letzterer ist also viel mehr Original und jedenfalls ursprünglicher; es dürften deshalb Julkuse und Paschsemmel nach Norden gewanderte Nachahmungen sein. In Aachen heisst das nämliche, $^1/_2$—1 *m* lange Gebäck 'Pasch- oder Poschweck'[2]), der von den dortigen Bäckern ihren Kunden zur Osterzeit (pascha) geschenkt wurde, bis in den vierziger Jahren des 19. Jahrh. die Aachener Bäcker sich dieser üblichen Berufspflicht entzogen, worauf es zum sogen. Poschweck-Aufstande kam. Die Osterzeit ist hier sicher als ein Neujahr aufzufassen. In Marburg, in der Pfalz und Karlsruhe heisst dieser bubenschenkelartige Wecken, der in Marburg einen inneren Neujahrszopf trägt — eine Vereinigung, die sich bei Gebildbroten (Kranz, Ring, Brezel, Wecken usw.) öfter findet — auch 'Neujahrsweck'. Ostern ist nach der jüdischen Mondjahr-Berechnung, die in der christlichen Kirche Geltung hatte, die Zeit, in der die Sonne wieder genau im Osten aufgeht, der Beginn des Sommersemesters im zweimal geteilten Jahre, also eigentlich ein 'Neujahr'; auch diese 'Neujahrswecken' werden an Patenkinder verschenkt; es sind zwei in der Mitte aneinanderstossende, oben nach Bubenschenkelart divergierende, gebogene (hornartige) Teigwülste von länglich gerollter Form, nur die Verdickung des Mittelkorpus fehlt dabei (Fig. 19. 4).

3. **Bubenschenkel** (Fig. 5. 12. 20). Dieses am Mittelrhein und am Main mit ihren Zuflüssen, in der Pfalz, Franken und Hessen übliche Gebäck erwähnt Dieffenbachs Glossarium 1, 415 als pastilla = schenckel (1420); nach Kriegk (Deutsches Bürgertum im Mittelalter) und Mones Zeitschr. 2, 190 wird es auch 1516 im schwäbischen Esslingen als Buebenschenckel angeführt. Es stellt angeblich den drallen Schenkel eines Landsknechts = 'Buben' mit den zwei oberen und zwei unteren Kondylen dar, die für die bubenschenkelähnlichen Gebäcke charakteristisch sind. In Mainz bezw. Kastel werden für gewöhnlich diese etwa 27—28 *cm* langen Bubenschenkel nicht hergestellt; wenn aber der Rhein zufriert und die grossen 'winterlichen' Eisfeste stattfinden, dann werden zu Kastel diese Gebildbrote gebacken, die sich dann jeder Mainzer übers Eis her von Kastel holt; ein altes Flussopfer muss die Veranlassung hierzu gewesen sein. Im schwäbischen Esslingen gab es solche Bubenschenkel auch auf Martini (wie die Nikolauszeit eine germanische Neujahrszeit, Herbstschluss oder

1) Das Original verdankt Verfasser der Güte der Frau George Meyer in Hamburg.

2) Das Original verdankt Verfasser der Güte des Frl. Wirth in Aachen und Frau Prof. Starke in Ballenstedt.

Winteranfang, s. Archiv f. schweizer. Volkskunde 1902, 22). Die moderne Bäckerlaune hat etymologisierend zu den althergebrachten Bubenschenkeln auch dickere, drallere Mädchenschenkel ausgebildet (Aschaffenburg). Dass der Bubenschenkel, wie jedes andere Neujahrsgebäck, zum Festgebäck im Volksbrauche werden konnte, liegt sehr nahe. Es wäre deshalb nicht auffällig, wenn da und dort die Bubenschenkel auch als Hochzeits- (hohe Zeit, Festtag) Gebäck beobachtet würden, wie der preussische 'Kindsfuss' als Festgebäck beim Wochenbettschmause. So sind beim sommerlichen Brunnenfeste in Kreuznach Bubenschenkel als Festgebäck üblich und wurden bei Gelegenheit des sogen. Brunnenputzens um den Johannestag herum (Sommersonnenwende) im Anfange des 19. Jahrh. an die Kinder verteilt (altes Flussdämonen- oder Regengeister-Opfer); s. Treichel, Verh. d. Berl. Anthropolog. Gesellschaft 1898, 102. Jahn, Opfergebräuche 151. 204. 285. 327. In Österreich vertreiben die reellen 'Schinkenknochen', ins Wasser geworfen, den Wassermann (Wuttke, Volksaberglaube § 419). Wir sehen also mehrfach Knochenopfer und Knochenbrotgebilde in gleicher Verwendung; an anderen Orten wirft man 'Kinderkleider' ins Wasser als Opfer an die Flussgeister (Wuttke § 429); die Erinnerung an ein blutiges oder lebendes Kindesopfer liegt demnach sehr nahe, dessen Stellvertretung dann die Bubenschenkelgebäcke übernahmen.

4. **Därrbênerken** (Aschaffenburg), **Därrbêncher** (Fig. 20). Es ist dies ein an die dürren Beinchen des Bubenschenkels formlich und sprachlich erinnerndes Gebäck. Wird nämlich die die beiden oberen bezw. unteren Knäufe oder Zipfel dieser Gebäcke trennende Einkerbung durch einen medianen Schnitt vertieft gegen die dickere Mitte zu, so entstehen zwei aneinandergelegte Wülste, welche das Volk bei Aschaffenburg mit zwei dürren Beinchen verglich, und die einen Gegensatz bilden zum dicken, ungeteilten 'Beinbung'. Am Wallfahrtsorte Leiter bei Aschaffenburg werden diese durch Safran (Ersatz für Ei oder Huhn) sehr gelb gefärbten Gebildbrote hergestellt und von den zum Gedeihen der Feldfrüchte dorthin wallenden Bittgängern (peregrini) am St. Markustage mit Hirsebrei (Hirse ist dort sonst ganz fremd!) verzehrt (gefällige Mitteilung von Hrn. Dr. Flack und Hrn. Friedrich in Aschaffenburg). — Es ist hier vielleicht gestattet, auf den St. Markustag (25. April) einzugehen. St. Marxtag macht den Schluss der 'Winterheiligen'; mit ihm beginnt das neue (römische) Jahr; er war in Rom und sonst im altrömischen Italien der Göttin Flora heilig. Wir entnehmen dem Aufsatze von Lämmerhirt in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern 8, 2 das hierauf Bezügliche: Die Fratres arvales (die Arvalbrüderschaft), deren Nachfolger später die St. Marxbrüder oder die Bäcker waren (Lepsius, Kleinere Schriften 3, 69), hatten einen eigenen Ritus, dessen Einzelnheiten in den marmornen Urkunden derselben aufbewahrt sind; dieser Ritus kann als vorbildlich gelten für eine Reihe ähnlicher ländlicher Opferfeste, die sich aus dem Römertum ins Christentum hinüber-

gerettet haben und hier eine 'schützende Gleichheit' mit den übrigen einheimischen vorchristlichen Volksbräuchen erfuhren. Wir übergehen hier die von den Arvalbrüdern besonders gepflegten Grabrosen, die bei den altitalischen Rosalien verteilt wurden. Die in der Würzburger Diöcese häufig zu findenden Rosensemmeln sind vermutlich noch ein Überlebsel des römisch-christlichen Rosenritus oder Rosentodesfestes, das in Rom ins Pantheon verlegt und dann am 13. Mai gefeiert wurde, der ehemals als Sommeranfang galt. Am 25. April aber flehten die alten Römer den Mars, ihren Frühlingsgott, an den sogen. Robigalien gegen den Saatbrand der Feldfrüchte (rubigo) an. An diesem Neujahrstage im Monate des Mars (mensis Martis) war der panis martialis (ein ergotinfreies, frisches, von den Arvalbrüdern hergestelltes Neujahrsbrot, das unter das Volk verteilt wurde) ein uraltes Opferbrot, dessen Brauch die römische Kirche da und dort auch im Volke Deutschlands erhalten oder verbreitet hat, wobei ihr die einheimische Sitte der Esch- oder Flurgänge in dieser Frühlingszeit entgegenkam. Das St. Markusbrot ist sicher eine Neuauflage des römischen panis martialis, d. h. des Frühjahrs- oder Märzbrotes, das gegen Mutterkorn- oder sogen. Brotseuchen verwendet wurde, d. h. gegen den sogen. Kornbrand (Secale cornutum), der den menschlichen Körper chronisch vergiftet und bei irgend einer neu einsetzenden akuten Infektionskrankheit (Seuche) die schlummernde Neigung zum sogen. kalten Brand (St. Antoniusfeuer) hervortreten lässt. Dieser Ignis martialis (1363) oder feu St. Marcel (1572), mal St. Martin, mal St. Martial ist identisch mit dem St. Antoniusfeuer, gegen welches der Ordo St. Antonii (11. Jahrh.) ebenso ergotinfreies Brot verteilte, wie früher der Ordo der Fratres arvales im Monate März (mensis Martis) gegen Seuchenplagen ein von ihm ausgelesenes und zu Brot verarbeitetes Korn als ein mit Epheu bekränztes Brot (panis martius, Marzipan) verteilt hatte (s. Janus 3, 265).

Absichtlich ist dieses Märzbrot oder Marxbrot hier etwas eingehender berührt worden, um damit darzulegen, wie bei manchen heute noch üblichen Gebildbroten altrömischer Volksbrauch mit hereinspielt. Die Dürrbeinchen des Wallfahrtsortes Leiter, die am St. Markustage dort mit Hirsebrei verzehrt werden, sind also in Bezug auf diese Zeit (25. April) ein römischer Brauch, wie die thüringischen Marxbrötchen und die daraus gemachten Markusschnitten. Das betreffende Tagesfestbrot nahm je nach der Lokalität verschiedene Formen an; das Festbrot selbst aber war aus dem Seelenkulte beim Beginn eines neuen Jahres hervorgegangen, der die verschiedensten Opferformen erzeugte und damit auch die diese substituierenden Gebildbrote verschiedenartig entstehen liess.

Wird der die beiden oberen bezw. unteren Knäufe oder Spitzen (Zipfel) trennende mediane Schnitt noch so fortgesetzt, dass die letzteren zipfelförmig abstehen und dann gleichsam zwei gebogene Wülste aneinanderstossen, so entstehen Gebildbrote, wie sie namentlich in Süddeutschland

üblich sind; diese sind sicherlich nur Weiterbildungen aus der ursprünglicheren Knochenbrotform (Fig. 15); auffälligerweise tragen sie an der bayerischen Isar und längs der Donau bis Oberösterreich den Namen:

5. **Schienbeinel** (Schiêboãnl, Fig. 11); sie sollen also an diese Form erinnern. Man bedenke nun, dass das Knochenopfer bis auf unsere Tage sich in alten einsamen Kapellen der bayerischen Bauern erhalten hat (Höfler, Baum- und Waldkult 1892, S. 26). Wie das Haaropfer, so war auch das Knochenopfer eine Stufe in der Ablösung des vollen oder blutigen Menschen- oder Tieropfers, und wie die Haarflechte in Teigform das Frauenopfer oder Menschenopfer substituierte, so konnte auch die Nachbildung eines menschlichen oder tierischen Schienbeins ein solches blutiges Opfer vertreten haben. Die zeitlichen Differenzen bei einem solchen Ablösungsprozesse können natürlich je nach der Örtlichkeit sehr verschieden sein; an einer Lokalität konnte möglicherweise noch ein volles blutiges Tieropfer üblich sein, während anderswo aber gleichzeitig bereits die Ablösung des Opfers in Teigform gegeben oder eingeleitet war. Übrigens giebt es auch in Perugia ein Allerseelengebäck (nach gefälliger Mitteilung von Hrn. Prof. Fusola), welches stinchetti heisst (von stinco, Schienbein) und zwei aneinander stossende Totenbeine vorstellt. Auch die

6. **Totenbeinchen** (Koblenz), welche, nach gefälliger, durch Excellenz Frau von Stülpnagel vermittelter Mitteilung aus Koblenz, dort „seit etwa 30 Jahren verschwunden sein sollen, hatten grosse Ähnlichkeit mit den Binger Bubenschenkeln“ (Fig. 20) durch die oberen und unteren Kondylenknäufe (Timpen); „das Backwerk hatte die Form eines Knochens, oben und unten mit einer Verstärkung abgerundet, daher wohl der Name.“ Davon sind in der Form verschieden die in Livorno gli ossi (Knochen) genannten Allerseelentagsgebäcke, sowie die Engadiner ‘Totenbeinli’ (Rochholz 1, 327. Pfeiffers Germania 1, 23), feine Dessertschnitten, die zum Nachtische verzehrt werden und auch in Zürich (Schweizer Idiotikon 4, 1305) so benannt werden. Auch im Wälschtirol und in der romanischen Schweiz sind noch die sogen. Totenbeine ein altherkömmliches für Allerseelen bestimmtes Spendebrot. „Ein anderes länglich geformtes Süssbrot, das in Samaden (Graubünden) beliebt ist, trägt zwar nicht mehr die Gestalt eines förmlichen Röhrknochens, es gleicht (aber) dem Mürbbrote der sogen. Bubenschenkel, wie sie in Hessen üblich sind und namentlich an der Bergstrasse auf den Verkauf gebacken werden“ (Germania 11, 23). Vielleicht kam die ursprüngliche Knochenform dieser Gebäcke doch zuerst aus Italien nach Deutschland und dann nach den nordischen Ländern? Nach einer handschriftlichen Mitteilung im Archiv des histor. Vereins von Oberbayern, die aus † Hartmanns Feder stammt, sind auch in Weissmain (Oberfranken) solche Gebäcke mit oberem und unterem Kondylenknaufe ein als ‘Totenbein’ bezeichnetes, in der Fastenzeit übliches Gebildbrot.

Im Mittelniederdeutschen ist auch (Schiller-Lübben 4, 455) ein Bēnbunk (Beinbung) d. h. ein beinähnliches knolliges Brot angegeben, vermutlich das braunschweigische Bungstück oder das Hamburger Pröben- (praebenda) Brot, auf welchem ebenfalls zwei Endknäufe angedeutet sind, die an einen Mittelkörper anstossen.

7. **Luciabrot** (schwed. Lussibröd; Fig. 18). Dieses etwa 15 *cm* lange und etwa 10 *cm* breite safrangelbe, aus Weizenmehl hergestellte Gebildbrot der schwedischen Wintersonnenwendzeit (Julzeit, lilla jul, modernatten), in welcher die Geister- und Seelenscharen ausreiten, heisst dort auch 'Teufelskatze' (döfvelskatt). Die Luziennacht (13. Dez.) ist die Mutter der Nächte, die ein neues Jahr erzeugt; sie entspricht der südd. Perchtennacht (6. Januar, Oberstnacht, Grossneujahr); sie war nach mittelalterlicher Annahme die längste aller Nächte; mit ihr begann dann der Tag zu wachsen und das leuchtende (lucens) Licht wieder zuzunehmen (ahd. prëhan; mhd. prechen = erscheinen, glänzen, leuchten; dazu ahd. giperchten naht = epiphania). Dr. Hammarstedt (Sveriges Rike III, 6, 477 ff. Svenska Folket) schreibt: In denselben Luzientagen tritt (in Schweden) mit dem ersten Hahnenschrei in die Wohnstube ein unverheiratetes, weissgekleidetes Mädchen, die sogen. Luzienbraut, eine Krone mit brennenden Lichtern auf dem Haupte; in den Händen trägt sie eine Bowle mit starkem Bier oder in früheren Zeiten eine flammende glögg (Glühwein?), womit die Männer erfreut werden. Auch Fleisch giebt es schon in den frühen Morgenstunden, und bisweilen wird auch ein besonderes Brot, 'Teufelskatze'[1]) genannt, gebacken, welches an Menschen und Haustiere verteilt wird. Je mehr die Luzienhochzeit gefeiert wird, um so üppiger und reichhaltiger wird das kommende, neue Jahr werden; ein Analogon zu dem Totenmahle, von dem die alten Schriftsteller berichteten[2]), je mehr die Toten mit Essen und Trinken gefeiert wurden, 'plenius recreantur inde mortui'. Was nun den Namen des Luzienbrotes 'Teufelskatze' betrifft, so ist daran zu erinnern, dass im deutschen Volksbrauche die Katze ein (germanisches) Opfertier war, und dass in allen Fällen, in welchen man eine Katze opferte, auch ein Brotopfer dafür den gleichen Dienst that, dies wenigstens in Deutschland, sehr wahrscheinlich auch in Schweden. Wie man sogen. 'Feuerkatzen' ins Feuer warf, so warf man auch Weihnachts- oder Neujahrsbrot in dasselbe; man legte auch eine lebendige Katze ins Korn und schlug sie tot (U. Jahn, Deutsche Opfergebräuche 1884, 107), um die Aussaat günstiger zu gestalten; so legte man auch Weihnachts-, Neujahr- oder Julbrot zu dem gleichen Zwecke ins Korn. In Dänemark warf der Müller eine Katze in den Mühlgang, um Glück zu haben (Dr. Hammarstedt a. a. O.); man warf den Wassergeistern Katzen (schwed. strömkatten) in die Flut, so auch die Bubenschenkel (Jahn 151); man vergrub Katzen zum Schutze

1) Vermutlich identisch mit dem holsteinischen Gebäcke 'Düv-Kater' der Nikolauszeit.
2) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 306.

für die Feldfrüchte unter einem Baume (Jahn 267), so auch das Pflugbrot in die Ackererde. Das Neujahrbrot übernahm sowohl als 'Teufelskatze' wie als 'Julkuse' (s. unten) den Namen desjenigen heidnischen Opfertieres, das es vertreten sollte, aber ohne dessen Form. Nur die Kultzeit und der sonst übliche Kultbrotopferwert gaben letzterem auch den Namen des Opfertieres. Die Form des Luzienbrotes hat mit der der Katze keine Ähnlichkeit; dasselbe stellt vielmehr ganz deutlich das Bubenschenkelgebäck mit den zwei oberen und zwei unteren Kondylenknäufen und mit einer ganz auffälligen Verbreiterung des Mittelkörpers dar; auf letzerem sind zwei Korinthen aufgesteckt.

Obwohl nun Lucia (= Perchta, die Leuchtende, Glänzende), Lucifer und Teufel einen gewissen mythogenen Zusammenhang haben können, so dürfte doch die 'Teufelskatze' als stellvertretendes Festbrot den Zusatz des Teufels davon haben, dass es als Neujahrsbrot ein heidnisches, vom Christentum als 'teuflisch' bezeichnetes lebendes Tieropfer verdrängt hatte, dem das Volk zauberhafte glückbringende Wirkung zuschrieb; die ganze Miniaturform des Luzienbrotes, seine unförmliche Verbreiterung, seine Stellung als feiner Frühstückimbiss sprechen mit hohem Grade von Wahrscheinlichkeit dafür, dass dasselbe eine ursprünglich in Schweden nicht endogene Form hat, sondern als feinere Gebäcksorte, als Festgebäck der Winterzeit aus dem Süden stammen dürfte, jedenfalls ist dasselbe nur eine Abart aus dem Bubenschenkel- oder Kindsfussgebäck, dessen Originalform in Deutschland sich besser erhalten hat.

8. **Julkuse** (Schweden, Fig. 3. 10); der Name besagt eigentlich Jūl-(Neujahr-) Kühlein (kosse, kusse Deminutiv zu ko; sskr. gâus; lett. gůws; *βοῦς*, bos; altnord. kusi) oder Julkalb; die Form aber weicht, wie bei der Teufelskatze (s. oben), von diesem Begriffe ab. Niemand wird in dieser Figur ein Kalb suchen. Das Bild stammt aus dem Nordischen Museum zu Stockholm (Dr. Hammarstedt, Brödets helgd hos Svenskarne 1895, S. 23), und dorthin kam es aus dem Kirchspiel Alsike in Uppland; das Gebäck ist etwa 36—40 *cm* lang, hat zwei obere und zwei untere aufgerollte Knäufe oder Zipfel und einen mässig verbreiterten Mittelkörper, der als weiteren Zierrat sogen. S-chen (Schnecken) und Teigschlingen und in der Mitte ein Küchlein (wie der schwedische Säkuchen, såkake) trägt. Dieser aufliegende Zierrat deutet nur den sekundären Spendezweck an, der von der urprünglichen Spendeform verschieden sein kann. Dieser sekundäre Opferzweck wird nicht selten auf einem einfacheren und älteren Gebildbrote, z. B. auf dem Wecken durch ein mittels Stempels aufgedrücktes Zeichen, z. B. Zopfflechte am Allerseelentag, Huhn am Erntefeste, das Wort 'Spende' am Totenfeste usw. besonders verdeutlicht. Bei dem Julkuse ist ebenfalls ein Küchlein inmitten von zierenden Teigschlingen aufgesteckt; im schwedischen Småland aber (Fig. 3) ist auf der Oberfläche ein gekreuztes Gitterwerk von Linien eingekerbt, welches, wie bei der Hamburger

Paschsemmel (Fig. 13), die vom Bäcker nicht ausführbare Zopfflechtenkreuzung des deutschen Neujahrsweckens (Marburg; Fig. 14) andeuten soll; letzteres Schenkelgebäck muss demnach das Vorbild gewesen sein für den schwedischen Bäcker, der die Zopfflechte in Teig nicht anders nachzuahmen vermochte als durch die Einkerbung einer Linienkreuzung. Übrigens ist zu erwähnen, dass der blosse S-förmige Zierrat auf dem Julkuse für sich ebenfalls letzteren Namen trägt (pars pro toto), ein Beweis, wie schwer es ist, ohne reiches Material und ohne dessen Vergleichung den volksüblichen Namen eines Gebäckes zu deuten. Viele Opferbrote (verschiedenster Form) übernahmen eben einfach den Namen des betr. Opfers, wie dies nach Zeit und Ort vorgeschrieben gewesen war; letzteres fiel allmählich weg, sein Name aber blieb am gleichzeitig üblichen Kultgebäcke haften, auch wenn letzteres mit der ursprünglichen Opfergabe keinen formellen Zusammenhang mehr hatte. So übernahm das Schenkelgebäck den Namen Julkuse (Julkalb), weil eben einmal das Kalb ein vorgeschriebenes Julopfer gewesen war (vgl. Dr. Hammarstedt, Brödets helgd S. 21). Die selteneren, fremden oder importierten Gebäcke verschiedenster Form konnten so zu Festgebäcken werden, deren Formen durch die Bäckerlaune und bei dem Ausfalle der Erinnerung an den früheren Spendezweck die verschiedensten Variationen erfahren konnten, aus deren Vergleich erst ein grösseres Material einen Schluss auf die Urform erlaubt.

Das Julbrot bleibt in Schweden (nach Dr. Hammarstedt, Sv. Rike 3, 6, 480) die ganze Julzeit über auf den Tischen der Wohnungen liegen; dann wird es in dem Haufen von Saatkorn bis zur nächsten Aussaat aufbewahrt, damit dies recht gedeihlich und segensreich später aufkeime; beim ersten Pfluggange wird es an den Ackerknecht und an das Zugtier ausgeteilt, damit auch diese des Segens teilhaftig werden, ein ganz und gar germanischer Brauch, der sich auch in dem Einlegen von Brotopfern in die erste oder letzte Erntegarbe erhalten hat (Mannhardt, Waldkult S. 158. 209. 215. 317). Man erinnert sich hierbei unwillkürlich des Stralsunder 'Kindsfuss' genannten Brotopfers. Nach Franz Wessels Schilderung des katholischen Gottesdienstes bis zum Jahre 1523 (S. 4) fasteten die dortigen Bauersleute den Christabend „beth dadt se de sternen ahm hemmel segen[1]); so dragen se garuen in de koppele efte sus in de lucht, dadt se de windt, sne, rip efte sus de lucht beschinen konde. Dadt hetede men des morgens kindes-vodt; dadt deelde men des morgen allem v̂th, schlêch ène garue, 2 efte 3 v̂th vndt gaf den swinen, koyen, enten, gensen, dad se alle des kindes vôthes genèten scholdenn“ (Jahn a. a. O. 277. Germania 18, 1). Wessel erwähnt dabei nicht des 'Kindsfuss' genannten süssen Opferbrotes, das in der Garbe versteckt war. Nach Dähnert (Plattdeutsches Wörterbuch S. 227) ist 'Kindsfoot' damals (1781) ein Zuckerwerk, welches den bei Entbindungen

1) Ein gleicher Brauch des Fastens 'bis die Sterne am Himmel eingehen' findet sich in Wackersberg bei Tölz am St. Sebastians- (Pestpatron-) Tage.

eingeladenen Frauen vorgesetzt wurde, ein süsses Festgebäck (vgl. Frischbier, Preuss. Wörterbuch 1, 367: Kindsfuss = Haskenbrot, das der fruchtbare Hase mitbringt). „Kindsvoot hiessen auch bei unseren päbstlichen Vorfahren die am Weihnachts- (Jul-) Abend ausgelegten Garben, welche, wenn sie in dieser Nachtluft infiziert waren, der Aberglaube zum Fuetter gab und sie für gedeylich aufs ganze Jahr hielte“ (Dähnert). Kindsfuss ist demnach ein neujahrzeitliches süsses Leckerwerk überhaupt, das man unter anderem auch beim Kindtaufschmause vorsetzte, wobei man den kleinen Kindern den sonderbaren Namen damit erklärte, dass man sagte, das neugeborene Kind hätte es seinen Geschwisterten ‘am Fusse’ mitgebracht aus dem Himmel; dass dies nur Ammenstubenetymologie war, liegt auf der Hand. Das dem Vieh in der Neujahr- oder Julzeit gereichte Julbrot oder Korn hatte sicher seinen Namen (Kindsfuss) von dem leckeren Kindsfussgebäck (Bubenschenkel), welches man als Opfergabe in das Saatkorn oder in die letzte Erntegarbe gesteckt hatte (s. Wuttke² § 428. Panzer, Beitrag 2, 215. 389. 216. 393. 214. 387. 215. 389), und welches eben einen Kindsfuss vorstellen oder ersetzen sollte.

9. Holländisches Neujahr- oder **Julbrot** (Fig. 2). Ganz ähnlich dem Aachener Paschwecken (Fig. 21) und dem Marburger Neujahrswecken (Fig. 14) ist jenes Brot, welches auf einem Gemälde in der Münchener Kgl. Alten Pinakothek zu sehen ist; dieses Bild gehört zu dem Cyklus ‘Die Jahreszeiten’ von Hendrik van Balen dem Älteren (1575—1632); es stellt ein lebkuchenbraunes, etwa 48 *cm* langes, dickes Gebildbrot dar mit den zwei typischen, oberen bezw. unteren Knäufen und mit der mittleren Verbreiterung; es wird in einer Winterlandschaft aus Körben, wie es scheint, verteilt; ein Mohrenknabe trägt dabei das Haupt des Julebers auf. Die Oberfläche des Brotes ist mit kleinen weissen Mandelstückchen (männliche oder weibliche Figuren?) zierlich besteckt. Die Übereinstimmung dieses holländischen Julbrotes mit dem schwedischen Julkuse (Fig. 10) ist nicht zu verkennen; auch das feine vielgestaltige Mürbbrot, welches in Meran u. a. als Wiener Briochl [zu brocken, brechen, engl. to break; oder frzös. brioche von broyer] (Fig. 17) verkauft wird, hat Ähnlichkeit. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass eine solche Form das vom schwedischen Erzbischof Olaus Magnus (1555) in seiner Historia de gentibus septentrionalibus lib. 13, cap. 17 geschilderte Weihnachtsbrot hatte: „Est et alia forma rotunditate, densitate et longitudine pueri quinquennalis, qui natalitiis Christi diebus dono omnibus etiam ignotissimis hominibus cum aliis deliciis gratis et amore tantae festivitatis ubique communicatur.“ Übrigens stellte man damals (1555) in Schweden nicht bloss ‘bubengrosse’ Julbrote her, sondern auch solche in Form eines Kindskopfes: „est et alia mediocris forma instar capitis pueruli, siligineae frugis, oboli unius praetii“ (a. a. O.).[1])

1) Ein Blick in des oben erwähnten Olaus Magnus’ Historia hätte Hrn. Dr. F. Frhrn. zu Weichs-Glonn belehren müssen, welcher in der Zukunft 4, No. 13 (März 1896) schreibt:

Der Gedanke, dass das (heidnische) Kindesopfer durch Kindsform tragende Gebildbrote substituiert wurde, liegt hier gewiss nahe, so dass auch der 'Bubenschenkel' (pars pro toto), ehemals wirklich das Kindesopfer vertreten haben kann.

10. Neujahrswecken (Marburg; Fig. 14). Dieses etwa 15—20 *cm* lange Schenkelgebäck[1]) mit zwei oberen und zwei unteren Knäufen und mit einem mittleren, den Neujahrszopf tragenden Mittelkörper hat seinen Namen 'Weck' zu Unrecht, denn es ist kein keil- (cuneus = Weck, Keil) förmiges Gebäck. Weck ist eben auch sehr oft ein Festgebäck (Seelenweck z. B.) gewesen, das dann später seinen Namen auf viele (nicht keilförmige) Gebildbrote übertrug. Das aufliegende innere Zopfgeflecht deutet auf den mit dem früheren germanischen Neujahr (St. Michael, Herbstzeit) verbundenen Totenkult hin (Zopf = Haaropfer; dieses als pars pro toto = Menschenopfer), der im katholischen Süden hauptsächlich am Allerseelentag sich äussert, in den reformierten Gegenden aber in den Gebäckformen der modernen Neujahrs- oder nordischen Julzeit am meisten hervortritt. Weiteres über Zopfgebäcke s. Beilage zur Allgem. Ztg. 1901, No. 272, S. 5. Vermutlich drang dieses Zopfgebäck zur Zeit der Reformation nach Schweden ein, wo es ein älteres Julopfer (Julkuse, s. oben) verdrängte. Die Pastorenfrauen an den verschiedenen Kirchspielorten (soken) vermittelten wohl dabei die eingewanderte Gebäckform unter das schwedische Landvolk, welches dann die verschiedenen Julkusevarietäten erzeugt haben dürfte, ein Vorgang, der weit früher in der Bäckerei der Nonnenklöster sein Analogon gehabt hatte, welche das südliche romanische oder römische Gebäck unters deutsche Volk verbreiteten.

11. Die **Doppelkipfel** (Fig. 11), wie sie namentlich in Süddeutschland gebräuchlich sind, können nach dem bisher Vorgebrachten demnach nicht immer als Doppelhörnchen, die sich mit ihrer äussersten Bogenweite tangieren, aufgefasst werden, sondern auch als vierzipfeliges nach Analogie der Schienbeinl (s. oben) in der Mitte gespaltenes Schenkelgebäck. Die durch diesen medianen Spalt entstehenden Seitenteile können eine mehr weniger stark ausgeprägte Bogenform erhalten, wie z. B. beim Mannheimer Bubenschenkel (Fig. 12), Frankenthaler Neujahrswecken (Fig. 19) oder beim oberbayrischen Kipfel (Fig. 11), das an seinen Doppelenden noch die vierzipfelförmigen Rudimente der Kondylenknäufe trägt.

Fällt diese erwähnte mediane Schnittbildung weg, d. h. bleibt die mittlere Spaltbildung aus, dann entstehen jene Gebäckformen, welche

„Im übrigen kannte man in Schweden noch im 16. Jahrh. kein anderes Brot als harten ungegorenen gerösteten Teig aus Roggen- oder Gerstenmehl.“ Olaus Magnus führt acht verschiedene Brotformen an, die in seiner Heimat gebacken wurden, und zwar aus den verschiedensten Teigsorten.

1 Das Original verdankt Verfasser der Güte Ihrer Excellenz Frau von Stülpnagel in Frankfurt a. M.

12. **Vierzipf**[1]) (Böhmen; Fig. 8) oder

13. **Strohsackl** (Regensburg, Steiermark, Böhmen; Fig. 1) genannt werden; die vier Kondylenknäufe springen beim Vierzipf deutlich hervor, während der Mittelkörper verkümmert erscheint; umgekehrt hat das Strohsackl einen stark entwickelten sackartigen Mittelteil, und die vier Zipfel sind verkümmert.

An diese reihen sich jene Gebäcke an, welche, wie das oben und unten durch eine Kerbe abgesetzte

14. **Pröbenbrot** (Hamburg) [zu praebenda = Pfründe; 1507, proeuen: Diefenbach, Glossar. 1, 451], und die

15. **Patensemmel** (Münnerstadt; Fig. 9) den oberen und unteren Knorren aufweisen, der vom Mittelkörper durch einen mehr weniger langen Hals oder Einschnitt abgetrennt ist. In der senkrechten Mitte bleiben diese zwei Gebäckformen ungeteilt; das Gleiche ist der Fall beim

16. **Rauchwecken** (Berchtesgaden; Fig. 16). Die Münnerstadtsche Patensemmel, deren Zeichnung dem Hartmannschen Manuskripte in der Bibliothek des histor. Vereins für Oberbayern in München entnommen ist, trägt wie das Julkuse den den Seelentag (Totenkult) andeutenden Zierrat von Brezeln, Schlingen und Spiralen auf ihrer Oberfläche. Am Allerseelentage oder Neujahr erhalten die Patenkinder solche Brotgeschenke, die ursprünglich wohl ein bei der Namengebung gespendetes Opfer an die Schicksalsgeister waren. Der Berchtesgadensche Rauchwecken[2]) zeigt die halsartige Einschnürung zwischen den beiden Enden und dem Mittelkörper viel deutlicher, gehört also mit mehr Recht als die eben erwähnten Gebildbrote zu den median ungeteilten Schenkelgebäcken. Durch den aufgedrückten Stempel erinnert er noch an seine Stellung als Spendewecken und zwar, wie sein Name sagt, in der Zeit der Rauchnächte, der zwölf dunkelsten Nächte um Neujahr, in denen man den sogen. Rauchweizen in Oberbayern ass, und in denen man in Tirol etwas für die Stampe (Perchta) vom Nachtessen auf dem Tische stehen liess (Schöpf, Tirol. Idiot. 698); dieser Opferaltar, der Esstisch, musste unberührt bleiben; wenn man in den Rauchnächten sich auf denselben setzte (und so den mitessenden Seelengeistern, an deren Spitze die stampfende Perchta stand, den Platz wegnahm), so bekommen die Hausleute viele Eisse (Furunculi; Schöpf a. a. O. 9) als Rache der elbischen Quälgeister, während die Spendung der üblichen Totenspeise, d. h. die Opfergabe, Gesundheit, Fruchtbarkeit und Segen eintrug fürs ganze kommende Jahr; ein solches Opfer war später u. a. das an die Armen (arme Seelen) verteilte Rauchweckenbrot, welches von den Zöllnern an

1) Das Originalgebäck verdankt Verfasser der Güte des Hrn. Mörath in Krummau in Böhmen.

2) Das Originalgebäck verdankt Verfasser der Güte des Hrn. Dr. Roth, k. Bezirksarzt in Berchtesgaden.

dem Isarthor Münchens auf seine Grösse kontrolliert wurde; denn es musste im 16. Jahrh. ganz charakteristisch 'Schienbein'-Höhe haben (Oberbayer. histor. Vereinsarchiv 1885. 42, 183).

Es wird wohl in Deutschland noch mehr solche Knaufgebäcke geben; die hier aufgeführte Reihe wird aber genügen, um die ihnen gemeinsame typische Grundform (Fig. 15) herauszufinden. Diese ist ein Knochen, ein (tierisches) Schienbein mit den zwei oberen und zwei unteren Kondylen (Epiphysen), mit der mittleren Knochenröhre (Diaphyse) und dem daransitzenden Fleischbrat. Unter diese eine Urform lassen sich alle übrigen zwanzig Varietäten unterbringen; mag auch ein oder das andere Moment sich mehr oder weniger abändern, der Grundtypus für dieselben bleibt immer das Schenkelgebäck. Die aufgelegten Teig-Zierformen kennzeichnen, wie schon erwähnt, die Spendezeit oder den in diesen zu bethätigenden Spendezweck. Der herbstliche Eichenlaubschmuck, der sich sonst bei solchen Opferformen (Lebkuchen usw.) noch nachweisen lässt, fehlt bei den Schenkelgebäcken; dafür tritt die Vereinigung mit anderen Opfergaben in Teigform öfter als Zierrat auf.

Warum hat man nun das Knochenopfer, das die alten Germanen sicher hatten, in Teigform abgelöst? Weil es dem wirtschaftlich Schwachen zeitweise leichter fiel, in dem Brotopfer, das ohnehin durch den Kult vorgeschrieben war, zugleich das blutige, volle, lebende Opfer wenigstens in der Form oder im Gebilde zu substituieren. Die Tendenz zur Ablösung des vollen, lebenden Opfers lässt sich durch die ganze Kulturgeschichte nachweisen. War einmal der Anfang dazu gemacht, so konnten aus dem einen Gebildbrote, das das volle Opfer ersetzen sollte, durch die bildnerische Laune der backenden Persönlichkeit mehr weniger abstechende Varianten entstehen, weil da und dort die Bedeutung der ursprünglichen Form aus der Erinnerung gekommen oder missverstanden war; öfter erinnert der volksübliche Name noch an die Urform. Es kann kein blosser Zufall sein, dass bei diesen hier aufgeführten Knaufgebäcken das Bein, der Fuss, der Schenkel usw. so oft vorkommt, oder dass der Rauchwecken Schienbeinhöhe haben musste, dass der tierische Knochen im sogen. Aberglauben durch Brotformen ersetzt wird, dass man auf alten 'Boet'-Bergen hölzerne Knochen darbietend dreimal um den Altar herumträgt[1]), wie dies auch mit Seelenbroten geschieht.

Die Knochenopfer waren Seelen- oder Totenopfer; die dieses ablösenden Knochen-Teiggebilde sind hauptsächlich Neujahrs- (Jul-) Gebäcke; beim Beginne eines neuen Jahres wurden die Seelengeister versöhnt mit solchen Opfergaben, welche sich dann mit der Zeit zu Festgebäcken überhaupt ausgestalteten.

Bad Tölz.

1) Höfler, Baum- und Waldkult in Beziehung zur Volksmedizin Oberbayerns 1892, S. 26.

Sprichwörter und Redensarten,

in der Bukowina und in Galizien gesammelt von **Ludmilla** und **Raimund Kaindl.**

Im folgenden bieten wir eine Sammlung von Sprichwörtern und Redensarten, welche man täglich im Munde der Bewohner der nördlichen Bukowina und des benachbarten Teiles von Galizien hören kann. Es sind zumeist ruthenische, polnische und deutsche (bezeichnet mit r., p., d.); unter den ruthenischen sind die der Huzulen (Gebirgsruthenen) besonders hervorgehoben (h.). Die allgemein bekannten deutschen Sprichwörter sind nicht aufgenommen worden. Die Sammlung bildet ein Seitenstück zu den in dieser Zeitschrift 7, 136. 296. 422 veröffentlichten Neckreimen und Kinderliedern aus der Bukowina und Galizien.

Schlechte Zeiten, sich ins Unvermeidliche fügen: Entsagung. Gleichgültigkeit.

1. Odna bida jak ridna mama, ałe sim bid na oden obid, tohdy az bida (r. Ein Unglück ist noch wie die eigene Mutter: aber sieben Unglücke zur selben Zeit, das ist erst das rechte Unglück).

2. Take dobro, aż popid oczi mokro (r. Das ist etwas so Gutes, dass davon unter den Augen nass wird [man weinen muss]).

3. Hospody boże, zliś, ta podewysy, taj nazad wernesy (r. Herrgott, steig herunter, blick um dich und kehre zurück [ohne geholfen zu haben]).

4. Daszku zapłaty, swoju babu luby (h. Zahle die Steuer und liebe dein Weib [füge dich drein und kümmere dich sonst um nichts]).

5. Hlaba żyty jek głota jek połowa, a u stryja biła hołowa (h. Schwer ist zu leben, wenn die Zahl der Hausgenossen gross und das Oberhaupt bereits ergraut ist [offenbar mit Bezug auf die Hausgemeinschaft]).

6. Nedola tieszka, hirka newola (h. Schweres Unglück, bittre Gefangenschaft).

7. Wenn es einem Huzulen schlecht geht, wenn er Unbilden ausgesetzt ist, antwortet er auf die Frage: „Jek se majesz?“, d. h. „Wie geht es dir?“ mit den Worten: „Jek horoch pre dorozi, chto idyt, to ho uskubnyt“ (Wie den Erbsen am Wege; jeder Vorübergehende pflückt sie).

8. Kruty, werty, musesz umerty (r. Dreh, soviel du willst, sterben musst du).[1]

9. Az nesztu Mejdlach, tanzt man mit alte Babes (judend. Wenn keine Mädchen da sind, tanzt man mit alten Weibern).

10. Jaka bida z ranku, taka do ustanku (h. Was für ein Unglück früh herrscht, dasselbe währt bis zum Ende).

11. Chto z mojim ne rad, ja swojim nazad (h. Ist jemand mit dem Meinen nicht zufrieden, so ziehe ich mich damit zurück).

12. Ne mij wiz, ne mij perewiz (h. Der Wagen ist nicht mein, daher kümmert mich auch nicht das Hinüberschiffen desselben).

1) Die Erklärung hierzu bietet ein Märchen vom Gevatter Tod, das ich in dieser Zeitschrift 9, 418 veröffentlicht habe.

13. Owa. baba z woza, a konewy łekszy (h. Was liegt daran; steigt das Weib vom Wagen herab, wird's dem Pferde leichter).

14. Ich kümmere mich darum, wie um das fünfte Rad am Wagen.

15. Ich will nicht sein das fünfte Rad am Wagen.

16. Daran liegt mir soviel, als dem Hund am fünften Fuss.

17. Ach so geht's auf der Welt, der eine hat den Beutel, der andere das Geld.

18. Nichts dauert ewig, selbst der schönste Jud [ursprünglich wohl: Hut] wird schäbig.

19. Nichts dauert ewig, selbst der schönste Christ wird schäbig; nur der Jud ist auserkorn, schäbig wird er schon geborn. [Diese Verse werden angewendet, wenn man jemanden mit dem unter No. 18 angeführten Stossseufzer sich trösten hört.]

Schlechte Geschäfte, vergebene Mühe, aussichtslose Arbeit; leere Hoffnung.

20. Zarobyu se jek hołyj u terniu (h. Er gewann wie ein Nackter im Dorngebüsch).

21. Wyszedł jak Zabłocki na mydle (p. Er hatte dabei einen Nutzen wie Zabłocki an der Seife [wahrscheinlich ist diese Redensart durch einen wirklichen Fall veranlasst worden]).

22. Kupyu sobi Ottyniu (r. Er kaufte sich Ottynia [Ottynia ist eine Ortschaft: auch diese Redensart ist wohl durch einen konkreten Fall veranlasst]).

23. Z toho taka korist', jak z psa sołonyna (h. Davon ist solch ein Nutzen wie vom Hund Speck).

24. Nestane szkirka na wiprauku (r. Die Haut ist des Gerbens nicht wert).

25. Zamienial sobie stryjek za siekirki kijek (p. Der Vetter hat sich für seine Hacke einen Stock eingetauscht).

26. Dostanie dziurki od obazanka (p. Er wird das Loch vom Bretzel bekommen [nichts]).

27. Wygrał dutka na kościele (p. Er gewann den Wiedehopf auf der Kirche [nichts]).

28. Za kawałok kiszki bich sztery meli piszki (r. Für ein Stückchen Wurst lief er vier Meilen zu Fuss).

29. Szo durnyj robyt? — Wodu mirjet (h. Was thut der Thor? — Er misst Wasser [unnütze Arbeit]).

30. Ne mała baba kłopotu, kupyła sobi porosie (r. Das Weib hatte keine Sorgen; da kaufte es sich ein Ferkel [nahm unnütze Arbeit auf sich]).

31. Szkoda chodu do pustoho rodu (h. Schade um den Gang zu unwürdigen Leuten).

32. Z czem baba na torch, z tym z torchu (h. Womit das Weib auf den Markt ging, damit kehrt es zurück [also ohne Erfolg]).

33. Howoryła nebiszka do samoji smerty (r. Die Verstorbene sprach [vergebens] bis zum Tode).

34. Oho, pesze propało (h. Oho, schreib: gestorben!).

35. Propau kapszuk taj sztery grajcari (r. Verloren ist der Beutel mit vier Kreuzern).

36. I w Paryżu nie zrobią z owsa ryżu (p. Auch in Paris macht man aus Hafer keinen Reis [Quark bleibt Quark]).

37. Verfallen die Küh mit dem neuen Strick (judend.).

38. Pryczypy konewy fist, aby buu douszyj (h. Verlängere dem Pferde den Schweif [mache etwas Überflüssiges]).

39. Fürs Gewesene giebt der Jud keinen Kreuzer.

40. Koryto tista a żmenia pyrohiu (h. Ein Trog Teig und eine Handvoll Mehltaschen).

41. Tre dny zachodu, do obida praznyk (h. Drei Tage Vorbereitungen, und nur bis zum Frühstück dauert das Fest).

42. I kaszy nechoczu i po wodu ne pidu (h. Ich will nicht den Brei und gehe auch nicht ums Wasser).

43. Szukaje uczerasznoji dneny (h. Er sucht den gestrigen Tag).

44. Szukaje witra u poły (h. Er sucht den Wind im Feld).

45. Muohu słuchu, a mało tołku (h. Viel zu hören, aber kein Sinn).

46. Bohato howoryty, a mało szo słuchaty (h. Viel zu sprechen und wenig zu hören).

47. Howory jak do hory, a hora horoju (h. Sprich wie zum Berg, und der Berg bleibt Berg).

48. Howory do kobeli sraki (h. Sprich zum Hintern der Stute).

49. Do teby howoryty a horoch do stiny kiedaty to na jedno (h. Zu dir reden und Erbsen an die Wand werfen, kommt auf eins heraus).

50. Czekaj psy, aż kobeła zdochny (h. Warte, Hund, bis die Stute krepieren wird).

51. Na Rachmanski wełekdyń (r., h. Auf Rachmanenostern! [d. h. niemals, da die Feier dieses Festes nicht mehr stattfindet, der Glaube daran geschwunden ist. Über dasselbe vgl. meine Schriften: „Die Ruthenen in der Bukowina“, „Die Huzulen“, „Festkalender der Rusnaken und Huzulen“]).

52. Na kinskij wełekdyn (r., h. am Pferdeostertag [d. h. niemals]).

53. Sni się słepej kurce proso [ziarko] p. Der blinden Henne träumt es vom Hirsekorn [sie hat es aber nicht]).

Recht und Unrecht.

54. Cisar dobryj, ałe jeho komisari zli (r., h. Der Kaiser ist gut, aber seine Beamten sind schlecht).

55. Boh wysoko, cisar (car) daleko, a prawdy nemoż doczekatysia (r., h. Gott ist hoch, der Kaiser weit, und das Recht kann man nicht erlangen).

56. Adukanty skiry derut (h. Die Advokaten schinden die Haut).

57. Adukant pesze, taj pesze, ałe wse po twoji szkiri (r. Der Advokat schreibt und schreibt, aber stets auf deiner Haut).

58. Lipsza sołomienna zhoda (złahoda) jek zołotyj proces (h. Besser ein stroherner [magerer] Vergleich, als ein goldener Prozess).

59. Bjut, taj płakaty ne dajut (h. Man schlägt und lässt überdies nicht weinen).

60. Detyna każy, szo byta; ałe ne każy za szo (h. Das Kind klagt, dass es Schläge erhielt; aber es sagt nicht wofür).

61. Na złodzieju czapka gorze (p. Am Dieb brennt die Mütze [d. h. er verrät sich]).

62. Uderz w stół, a nożycy się obezwą (p. Schlag auf den Tisch, und die Schere wird klingen [d. h. frage nach dem Urheber einer Missethat, so wird sich derselbe durch Ableugnung oder dergl. selbst verraten]).

63. Chto pomastyt, tot pojidyt (r., h. Wer schmiert, der fährt [Bestechung]).

64. Czesze gitka z ritka, ta budy hładkyj (h. Kämm den Teufel vorsichtig, so wird er glatt sein [wie die vorhergehende Redensart]).

65. Hast den Teufel zum Onkel, kommst schneller in die Hölle (Protektion).

Schwätzen, Unsinn reden, unnützes Gerede, böse Nachrede.

66. Swityły bysy mnohi ruki, łesz mnohyj rot by sy zapau (h. Grosse Hände mögen gepriesen sein, aber ein grosses Maul möge verderben).

67. Baba rtom bjet, a ne widbjesz se kułakom (h. Das Weib schlägt mit der Zunge derart, dass du sie mit der Faust nicht bezwingen wirst).

68. Newistka łycha szepyt jek żmyja (h. Eine böse Schwiegertochter zischt wie eine Schlange).

69. Ja za obrazy, win za harbuzy (r. Ich rede von Bildern, er von Kürbissen [also nicht zur Sache]).

70. Plecie koszałki opałki z wołem pod kościołem (p. Er flicht Körbe mit dem Ochsen unter der Kirche [er redet Unsinn]).

71. Chrystysi Iwany ta liś u bołoto (h. Bekreuzige dich, Iwan, bevor du in den Kot steigst [unsinniges Gebaren, denn das Kreuzzeichen macht man nur vor wichtigen Geschäften u. dgl.]).

72. Plecisz nie w pięć, nie w dziewięć (p. Du sprichst unsinnig, nicht von fünf und nicht von neun).

73. Howoryła nebiszka do samoji smerty, a jak umerła, to i rot ne zaperła (r. Die Verstorbene redete bis zum Tode, und nachdem sie gestorben war, schloss sie auch nicht den Mund).

74. Howoryła, jichała; sediła, wezła si (h. Sie schwatzte, fuhr; sie sass, liess sich fahren [Unsinn]).

75. Der kann einem (durch sein Schwätzen) ein Loch in den Bauch reden.

76. Man könnte davon (von solchen Reden) scheckige Jungen kriegen.

77. Bei zweideutigen Vorhersagungen, Wetterbestimmungen oder dergl.: „Na dwoje babka worożyła, abo umre, abo budy żyła“ (h. Zweideutig hat das Grossmütterchen geweissagt; entweder werde es sterben oder leben).

78. Groch z kapustą (p. Erbsen mit Kraut [Nichtzusammengehöriges, Unsinniges]).

79. Kraut und Rüben (ebenso).

Wenn man auf Ungereimtes nicht antworten will, auf weitere Widerrede verzichtet.

80. Howory Kłymy, naj twoje ne heny (h. Rede, Klym, damit deines nicht stirbt).

Wenn man jemanden durchschaut, seine Absichten erkannt hat; seine Zumutungen abweist.

81. Wylazło szydło z worka (p. Die Ahle ist aus dem Sack herausgedrungen).

82. Nezduresz Aptekare (h. Apotheker, du wirst mich nicht betrügen).

83. Na seło duryty (r. Geh aufs Land einen zum Narren halten).

84. Wiedzą sąsiedzie, jak kto siedzie (p. Die Nachbarn wissen, wie einer sitzt [wie es ihm geht]).

85. Poznać pana po cholewach (p. Den Herrn erkennt man an den Stiefeln).

86. Znajdzie się taki głupi, że i to kupi (p. Es findet sich ein Dummer, der auch das kauft [das glaubt]).

87. Schnecken hat's geregnet.

88. Wers glaubt, wird selig.

89. Wers glaubt, zahlt 5 Gulden Strafe.

90. Erzählen's das der Laus!

91. Peperl, plausch nicht, die Hausfrau leidt's nicht.

92. Schon gut, morgen kommt der Kaiser.

93. Erzählen's das der Frau Plaschke!

Wenn man aus jemandem nicht klug wird.

94. Kat ho znaje (h. Der Henker kennt sich bei ihm aus).

Über die Dummen, Nichtsnutzigen.

95. Wełekyj jak świt, a durnyj jak śnip [cip] (h. Er ist gross wie die Welt, aber dumm wie ein Bund Stroh [wie ein Dreschflegel]).

96. Wełekyj do neba, a durnyj jak treba (h. Gross bis zum Himmel, aber dumm, wie's sich gehört).

97. Lipszy z rozumnym zahubety, jek z durnym najty (h. Besser mit einem Gescheiten etwas verlieren, als mit einem Dummen etwas finden).

98. Swiat i Europa nie widzieli takiego czopa (p. Die Welt und Europa haben so einen Dummkopf noch nicht gesehen).

99. Szo hłuchyj ne doczuje, to durnyj wihadaje (h. Was der Taube nicht hört, das erdenkt ein Dummer [also gar nichts]).

100. Zdebali się dwa Jendruchy, jeden slepy, drugi głuchi (p. Es begegneten einander zwei Andreas, einer blind, der andere taub [beide gleich nichtsnutzig]).

101. Ni doma ne łesze, ni z sobou ne bere (h. Nicht zum Zuhauselassen, nicht zum Mitnehmen).

102. Głupi jak but (p. Dumm wie ein Stiefel).

103. Głupi jak stołowy nogi (p. Dumm wie die Füsse des Tisches).

104. Mądry jak but (p. Gescheit wie ein Stiefel).

105. Mądry jak Salomona portki (p. Gescheit wie Salomons Hosen).

106. Do dwacit neum, do trecit nerozum, do sorok ne żonat, kruhom durak (h. Bis zwanzig nicht unterrichtet, bis dreissig nicht gescheit, bis vierzig nicht verheiratet, durch und durch ein Dummkopf).

107. Dewyt se jek wiu na nowi worota (h. Er schaut wie ein Ochse auf das neue Thor). Er steht wie eine Kuh vor dem neuen Thor. Er steht wie ein Ochse am Berge. Patrze się, jak wół do apteki (p. Er schaut, wie ein Ochse in die Apotheke).

108. Ni u plit, ni u worota (h. Nicht in den Zaun, nicht ins Thor [mit ihm ist nichts zu machen]).

109. Chto by se durnomu protewyu, dauno by posewiu (h. Wer einem Thoren widerspräche, würde rasch altern).

Auf schlechte Arbeiter, 'Patzer'.

110. Majster Klepka, co kociuby naprawia (p. Meister Klepka, der Ofenschürhölzer[1]) verbessert).

1) Ein ganz schlichtes Gerät, an dem kaum etwas zu verbessern ist.

111. Majster Popsuj (p. Meister Verderber).

112. Mechanik, co nosem banki puszcza (p. Ein Mechaniker, dem's aus der Nase tropft).

113. Majster z szerokiego pola, długiego rzemiosła (p. Meister vom weiten Feld, vom langen Handwerk [d. i. eigentlich der Schinder; mit Bezug auf den Schindanger und das Fangseil]).[1])

Gegen Stolz und Überhebung; Verspottung von Grossthuerei.

114. Sami pany, a nema komu swyni pasty (h. Sie spielen alle den Herrn; haben aber niemanden, der die Schweine hüten soll).

115. Pan na ciłu postil, a nohy wysiat (h. Ein Herr übers ganze Bett; aber die Füsse hängen [also ist das Bett zu kurz, seine Mittel gering]).

116. Pan z panów i jego dzieci; na słomi spi zębami się iska (p. Er und seine Kinder sind grosse Herrn; auf Stroh schlafen sie und mit den Zähnen suchen sie Läuse).

117. Łaszki pod paszki, mebli w pączoszki (p. Die Fetzen unter dem Arm, die Möbel in einem Strümpflein [darin besteht seine ganze Habe]).

118. Ustau, zaperezau si, taj usim zabrausi (h. Er stand auf, that den Gürtel um und zog mit allem ab [mehr hatte er nicht mitzunehmen]).

119. Na misi spau, michom se nakrywau, taj mich pid hołowamy man (h. Auf einem Sack schlief er, mit [demselben] Sack deckte er sich zu, und den Sack hatte er unter dem Kopfe).

120. Chto wysoko litaje, tot nysko spadaje (r.) = Kto wysoko lata, nisko spada (p. Wer hoch fliegt, fällt tief).

121. Mau pes chatu (h. Hat denn der Hund eine Hütte = mutest du mir so etwas zu! [diese Redensart hat überhaupt verneinende Bedeutung]).

122. Z imajnacyi wylaz na koronacyi (p. Aus Einbildung dünkt er sich König).

123. Ne daj bože z Iwana pana (r., h., auch p. Gott bewahre, dass aus einem Iwan [d. i. Bauer] ein Herr wird!).

124. Uczył Marcin Marcinka, a sam głupi jak świnka (p. Martin hat das Martinchen gelehrt, ist aber selbst dumm wie ein Schwein).

125. Smiejet sy werszka z bołota (h. Die Werschka spottet über den Kot [die 'Werschka' ist entweder ein Fischkorb oder ein Sumpfvogel, die beide selbst im Kote stecken]).

126. Gospodar, swyni poprodau, sam u kuczu ulis (h. Das ist ein Wirt, der die Schweine verkauft hat und selbst in den Schweinestall kroch [schlechte Wirtschaft]).

127. Die Katze schaut den Kaiser an, und ich kann dich nicht anschaun? (d. h. soll dich nicht anschaun dürfen [gegen zu grosse Empfindsamkeit]).

128. Ne do wika kalika, ne do smerty pania (h. Nicht auf ewig bleibt man Krüppel, nicht bis zum Tode grosse Frau).

1) Nebenbei sei bemerkt, dass man von einem schlechten Kutscher, der den Pferden statt Fressen nur Schläge erteilt, sagt: er giebt ihnen langen Hafer (dajet douhoho wiusa). Lässt ein Kutscher die Pferde lange stehen, ohne ihnen Futter zu reichen, so heisst es: Er lässt sie Zeitung lesen.

Czernowitz.

(Fortsetzung folgt.)

Die Parialegende bei Bartholomäus Ziegenbalg.

Von Theodor Zachariae.

Im Anschluss an meine frühere Mitteilung (oben 11. 186) über verschiedene Fassungen der Parialegende gebe ich hier noch eine Fassung, die mir erst neuerdings bekannt geworden ist. Bartholomäus Ziegenbalg, der sie überliefert, dürfte der erste Europäer sein, der die Parialegende nach dem Berichte eines Eingeborenen in Indien niedergeschrieben hat.

Ziegenbalg war geboren zu Pulsnitz in Sachsen 1683. Im Jahre 1705 begab er sich, im Auftrage des Königs von Dänemark und empfohlen von August Hermann Francke in Halle, nach Trankebar (Tranquebar, an der Koromandelküste), das damals in dänischem Besitze war. Hier begründete er, als königlich dänischer Missionarius, die erste protestantische Missionsanstalt. Neben seiner anstrengenden, übrigens nur kurzen Missionsthätigkeit (Ziegenbalg starb bereits 1719) fand er noch Zeit für wissenschaftliche Arbeiten. So schrieb er auf einer Reise nach Europa 1715 eine Grammatik des Tamulischen, d. h. der Landessprache des Gebietes von Trankebar. Diese Grammatik wurde alsbald in Halle gedruckt (Grammatica Damulica, Halae 1716). Ferner verfasste er eine Ausführliche Beschreibung[1]) des malabarischen Heidentums (1711) und eine Genealogia der malabarischen Götter (1713). Diese Schriften wurden nach Halle an A. H. Francke gesandt. Hier fanden sie jedoch keinen Anklang. Francke schrieb nach Trankebar zurück, an einen Druck der Genealogie der malabarischen Götter könne gar nicht gedacht werden; die Missionare seien ausgesandt, das Heidentum in Indien auszurotten, nicht aber den heidnischen Unsinn in Europa zu verbreiten. Ziegenbalg selbst aber war von dem Wert seiner Arbeiten, und zwar mit Recht, überzeugt. In einem Briefe[2]) an den in Berlin lebenden französischen Gelehrten Mathurin Veyssière La Croze machte er diesen auf die Manuskripte, die unbenutzt in Halle lagen, insbesondere auf die Delineatio ethnicismi Malabarici und die Genealogia deorum Malabaricorum, aufmerksam. Daraufhin liess sich

1) Das Manuskript dieses Werkes befindet sich in der Ostindischen Missionsanstalt zu Halle. Ich bemerke das, weil Germann in seiner Ausgabe von Ziegenbalgs Genealogie S. 1 sagt, trotz aller Bemühungen habe die Auffindung der Schrift bis jetzt nicht gelingen wollen (vgl. S. 143). Ich behalte mir vor, einen Bericht über das Manuskript, das vom 28. Mai 1711 datiert ist, zu liefern.

2) Ziegenbalgs Brief an La Croze, datiert Londini 10 Cal. Febr. 1716, abgedruckt im Thesaurus epistolicus Lacrozianus, tom. I (1742), p. 381—84. Vgl. ebendaselbst I, 140. III, 29. 170. Die Bekanntschaft mit dem Thesaurus epistolicus Lacrozianus verdanke ich einer Mitteilung des Hrn. Dr. George A. Grierson.

La Croze die Manuskripte aus Halle kommen und benutzte[1]) sie in der Folge für seine Histoire du christianisme des Indes[2]), à la Haye 1724.

Ziegenbalgs Beschreibung des malabarischen Heidentums ist, soviel ich weiss, nie gedruckt worden. Von der Genealogie der malabarischen Götter erschien ein nicht ganz vollständiger[3]) Abdruck in Berlin 1791 unter dem gänzlich veränderten Titel: Beschreibung der Religion und heiligen Gebräuche der malabarischen Hindous, nach Bemerkungen in Hindostan gesammelt. Vier Teile in zwei Bänden. Ich komme auf diesen Berliner Druck — wie ich ihn vorläufig nennen will — weiter unten noch einmal zurück. Eine vollständige und erweiterte Ausgabe des Werkes, mit dem ursprünglichen Titel, wurde von Germann geliefert: Genealogie der malabarischen Götter. Aus eigenen Schriften und Briefen der Heiden zusammengetragen und verfasst von Bartholomäus Ziegenbalg, weil. Propst an der Jerusalems-Kirche zu Trankebar. Erster, ungeänderter, notdürftig erweiterter Abdruck besorgt durch Dr. Wilhelm Germann.[4]) Madras und Erlangen 1867. Eine englische Übersetzung des Werkes erschien in Madras 1869.

Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter zerfällt in vier Teile. Der erste handelt von dem höchsten Wesen; der zweite von den drei höchsten Göttern Śiva, Viṣṇu, Brahman[5]); der dritte von den gramadevatas[6]), d. h. den Schutzgöttern der Dörfer und Häuser, und von den Teufeln und Riesen, vor denen die Schutzgötter die Menschen schützen sollen; der vierte Teil handelt von den Devas (einer Art von Untergöttern) mit den Propheten, Götterdienern und Welthütern, endlich von den vornehmsten Festen und von den Opfern.

Der dritte Teil ist der wichtigste oder, wie sich Fr. Spiegel[7]) ausdrückt, der Glanzpunkt des ganzen Werkes. Die Schutzgötter, mit denen sich der dritte Teil zumeist beschäftigt, sind die eigentlichen südindischen Volksgottheiten. Sie werden in ganz anderer Weise als die grossen brahmanischen Götter verehrt: sie haben ihre besonderen Pagoden und Feste

1) Es ist also nicht richtig, wenn A. Weber (Indische Streifen 2, 387) sagt, das Manuskript von Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter habe 150 Jahre lang unbeachtet gelegen, bis Dr. Graul, einer der rüstigsten Vorkämpfer der evangelischen Mission in Indien, des Buches Wert erkannte.

2) Vgl. daselbst S. 444ff. und W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen (1877) S. 9. In Germanns Ausgabe von Ziegenbalgs Genealogie S. VII, Anm. ist La Croze statt La Croix zu lesen.

3) Es fehlt die Vorrede und die Inhaltsübersicht (S. 1—14 bei Germann). Der Druck schliesst mit den Worten: als wol die Christen bei der Wahrheit ihrer Religion zu thun pflegen (Germann S. 288, 8).

4) Germann, der sich u. a. auch durch seine Forschungen über die Hennebergische Geschichte bekannt gemacht hat, starb in Meiningen am 8. Februar 1902.

5) Es ist sehr bezeichnend, dass Śiva — nicht Brahman — an die Spitze gestellt wird.

6) Im Berliner Druck: Kiramadewadeigöl (die tamulische Wortform).

7) Heidelberger Jahrbücher der Litteratur 61, S. 147.

(Ziegenbalg S. 267f. und sonst) und besondere, blutige Opfer: man opfert ihnen lauter solche Tiere, die sonst für unrein gehalten werden, als Schweine, Böcke, Hähne[1]) u. dgl. (Ziegenbalg 147). Bei dem Dienst dieser Volksgottheiten sind, wie beim Teufelsdienst, nur ausnahmsweise Brahmanen thätig; gewöhnlich wird der Dienst von Parias, Soldaten usw. verrichtet.[2]) — So alt das Buch von Ziegenbalg auch ist, es ist noch nicht veraltet. Heutzutage zumal, wo man auf das Studium der indischen Volksreligionen mehr Gewicht zu legen geneigt ist als früher[3]), ist der Wert des Buches eher gestiegen als gesunken. Mindestens giebt es kein deutsch geschriebenes Buch, aus dem man sich über die südindischen Volksgötter so gut unterrichten könnte, wie aus Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter.[4])

An der Spitze der Schutzgötter steht Ayenār, 'der erlauchte Herr', ein Sohn des Śiva und Viṣṇu; dann folgen neun weibliche Gottheiten, die Saktis[5]) oder Ammen d. h. Mütter[6]): Ellammen, Māriammen, Ankalammen, Bhadrakali, Pūdāri usw. (Ziegenbalg S. 42). Der Ellammen und Māriammen[7]

1) Ziegenbalg glaubt, wie es scheint, dass diese Tiere deshalb zum Opfer verwendet werden können, weil sie für unrein gelten. Ich bin geneigt, die genannten Tiere, besonders das Schwein und noch mehr den Hahn (bei den Tuluvas das einzige Opfertier: Graul, Reise nach Ostindien 3, 185), für magische Tiere, die dargebrachten Opfer für Zauberopfer zu halten. Hier kann ich das nicht ausführen und begründen; es genüge ein Hinweis auf A. Dieterich, Abraxas 157ff.; Hehn, Kulturpflanzen[6] 325ff. Nur einen Punkt will ich hervorheben. Die Farben spielen beim Zauberopfer, wie beim Zauber überhaupt, eine grosse Rolle; oft wird gesagt, dass ein Opfertier eine bestimmte Farbe haben müsse (über altindische Verhältnisse s. Oldenberg, Religion des Veda 357ff.). Nun spricht sich Ziegenbalg allerdings, soweit ich sehe, über die Farbe der geopferten Hähne usw. nicht aus. Ich entnehme aber Arnolds Auserlesenen Zugaben zu Rogers Offner Thür zu dem verborgenen Heydenthum (Nürnberg 1663) S. 856 und 857 die Angabe, dass man den 'Teufeln' weisse Hähne opfert (Wann sie diesen Teufel erzürnet, so opfern sie ihm einen weissen Hahnen: dergleichen auch vor Alters die Heyden dem Herculi, der Nacht, dem Aesculapio, und Anubi geopfert: Also verneuert der Satan noch immer die alten Aberglauben: S. 856). Vergleiche auch Crooke, Introduction to the popular religion 5f. 11. — Darf man an die *ἀλέκτορες ὁλόλευκοι* der griechischen Zaubertexte erinnern? Siehe die Stellen bei A. Dieterich in Fleckeisens Jahrbüchern, 16. Supplementband, S. 785.

2) Ziegenbalg 171f. 273. Graul, Reise 4, 125f. 131. A. Barth, The Religions of India (1882) p. 271.

3) Siehe Pischel, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1894, S. 419. 1895, S. 446f.

4) Monier Williams bittet im Indian Antiquary 8, 211 um nähere Auskunft über den Ayenār, einen in Südindien sehr populären Gott. Mit Ziegenbalgs Genealogie ist Williams, wie es scheint, nicht bekannt.

5) Śakti, 'Kraft', die weibliche Hälfte des Gottes Śiva. Von der Saktilinie kommen alle Göttinnen her, insbesondere die oben genannten neun Saktis. Ziegenbalg S. 5f. 41ff.

6) Über die göttlichen Mütter vgl. Williams, Modern India and the Indians[3] 196f. Indian Antiquary 8, 211. E. W. West, The divine mothers or local goddesses of India: Indian Antiquary 10, 245. F. Kittel, Über den Ursprung des Lingakultus in Indien (1876) S. 44. W. Crooke, Introduction 69f.

7) Ellammen bedeutet nach Germann bei Ziegenbalg 157 'Lichtmutter' oder 'Grenzmutter' (vgl. Ind. Ant. 8, 211: a boundary goddess), nach Kittel, Lingakultus 35n., 44n. 'All-Mutter'. Der Name Māriammen kommt her von māri, das Töten, tödliche Krankheit, besonders Pocken.

ist das zweite Kapitel des dritten Teils gewidmet (S. 157 ff.). Die Ellammen schützt vor den Schlangen; auch verhilft sie den Fischern zu gutem Fang. Die Mariammen wird sonderlich für diejenige Göttin gehalten, von welcher die Pocken, Masern und Blattern herkommen und wieder weggenommen werden. Von der Ellammen sagt Ziegenbalg S. 157, sie habe ihren Ursprung aus der Saktilinie und werde für eine der neun Śaktis gehalten, die wegen ihres Verbrechens[1]) von Gott zur Erde verstossen sind. „Einige aber leiten ihren Ursprung anders ab, wie einer uns schreibt:

Ellammen ist eines Brahmanen Tochter, welche von Kindheit an sehr weise und heilig gelebt. In Ansehung ihrer steten Heiligkeit nahm sie ein grosser Prophet zum Weibe. Von ihr ist Parasurāma[2]) geboren und mit ihm noch drei andere Brüder. Sie war eine Frau von sehr grosser Keuschheit. Wenn ihr Mann der Prophet opferte, so konnte sie vermöge ihrer Keuschheit das Wasser aus dem Fluss Kavēri[3]) zu solchem Opfer als Kugeln herzuwellen[4]) bis an den Ort, wo es von dem Propheten verrichtet wurde, mit solchem Wasser verrichtete er stets alle seine Opfer. Es begab sich einmal, als sie solches Wasser als eine Kugel getrieben brachte, so flogen die Gandharber in der Luft, deren Schatten sie in dem Wasser, das sie getrieben brachte, erkennen konnte. Diesen Schatten beschaute sie sehr genau im Wasser, und als sie sah, wie schön die in der Luft fliegenden Gandharber gestaltet waren, verwunderte sie sich darüber. Ausser diesem beging sie keine andere Sünde. Den folgenden Tag, als der Prophet opfern wollte, ging sie zum Fluss Kavēri und wollte auf vorige Weise Wasser herzutreiben. Allein das Wasser wollte sich nicht mehr also forttreiben lassen. Da sprach der Prophet: was ist dies, dass sich das Wasser nicht mehr will forttreiben lassen? sie sprach: ich weiss von keiner Sünde. Gestern aber als ich zum Opfer das Wasser getrieben brachte, so flogen in der Luft die Gandharber, und den Schatten ihres Fliegens sah ich im Wasser. Und um zu wissen, was solches wäre, sah ich in die Luft und wurde der Gandharber gewahr. Ausser dem weiss ich von keiner Sünde. Der Prophet sprach zu ihr: Deine Keuschheit ist verloren. Wärest du eine rechte keusche Frau, so würdest du dich nicht nach den Gandharbern umsehen und dich von ihrer Schöne in Verwunderung setzen lassen. Hierauf rief er einen seiner Söhne und befahl, dass er seiner Mutter den Kopf abhauen sollte. Der Sohn sprach: sie ist die Mutter, die uns geboren hat, wie könnten wir ihr den Kopf abhauen? Als er solches nicht thun wollte, rief der Vater Parasurama als den

1) Vgl. dazu Ziegenbalg S. 10 und 42.

2) Baraschuramen im Berliner Druck; so auch Kanduruwer für Gandharber; Bareier für Pariahs; und Tschaddi für Sakti (Śakti). Germann hat für die ursprünglichen, von Ziegenbalg gebrauchten tamulischen Formen die Sanskritformen eingesetzt.

3) Hinter Kāvēri ein Ausrufungszeichen bei Germann.

4) Der Berliner Druck: herzuwelzen.

jüngsten Sohn und fragte ihn, ob er solches thun wollte. Er sagte ja, ich will sie töten. Sobald als er solches versprochen, schickte der Vater ihn nach ihr aus. Sie aber nahm ihre Zuflucht zu den Pariahs, die sie in Schutz nahmen und nicht ausliefern wollten. Parasurama tötete sie alle und auch seine Mutter, nahm ihren Kopf ab und brachte ihn zum Vater. Der Prophet war sehr befriedigt, dass der Sohn die Sache nach seinem Befehl vollzogen hatte und sprach: Sohn, was willst du, dass ich dir thun soll? Parasurama sprach: Herr, ich will, dass du mir meine Mutter wieder geben wollest. Der Vater sprach: gut, nimm das abgehauene Haupt, setze es wieder auf den Körper und rufe sie her. Er ging hin an den Ort, wo er seine Mutter getötet hatte, konnte aber daselbst ihren Leib unter den vielen toten Körpern nicht finden. Er setzte demnach das Haupt seiner Mutter auf den Leib einer Pariahfrau, da sie denn wieder lebendig wurde. Als er sie nun zum Vater brachte, sprach der: ei, ist sie nun eine Pariahfrau geworden? und hiess Sohn und Mutter fortgehen. Dieser Parasurama war Vischnu selbst, wurde nachmals ein gewaltiger König und rottete alle die Könige in der Welt aus, die böse waren. Seine Mutter ward hierauf unter den Menschen zu einer Schutzgöttin verordnet. Und dies ist nun die Ellammen, die in dieser Welt von uns verehrt wird. Auf solche Weise wird ihre Historie unter uns agiert. Sonst aber wird sie auch für eine Sakti gehalten, mit welcher sich diese und andere Begebenheiten sollen zugetragen haben."

Dies ist die Parialegende. Sie stimmt fast in allen Einzelheiten mit der Fassung überein, die Sonnerat etwa sechzig Jahre später als Ziegenbalg in Indien gehört und in seiner Reise nach Ostindien und China 1, 205f. mitgeteilt hat. Nur zwei Punkte, worin Ziegenbalg und Sonnerat auseinander gehen, scheinen mir eine kurze Besprechung zu erheischen.

Während Sonnerat die Frau des Büssers Schamadagini aus einem Teiche Wasser schöpfen lässt, lässt Ziegenbalg die Frau des grossen Propheten das Wasser aus dem Fluss Kavērī als Kugeln herzuwellen. Es liegt also bei Ziegenbalg eine Lokalisierung der Legende vor — beiläufig, genau so bei Goethe:

Heute kommt die morgendliche
Im Gebet zu Ganges Fluten,
Beugt sich zu der klaren Fläche —;

nur ist es bei Ziegenbalg nicht die nordindische Ganga, aus der die Frau das Wasser holt, sondern, wie nicht anders zu erwarten, die südindische Kāvērī, die, so gut wie die Gangā, zu den heiligen Flüssen Indiens gerechnet wird.[1]) Wir haben in der von Ziegenbalg mitgeteilten Parialegende einen von den Versuchen, (südindische) Lokalgottheiten mit brahmanischen Persönlichkeiten zu identifizieren; zu diesem Zweck wird Paraśurama

1) Ziegenbalg S. 6. Die Kāvērī vertritt im Süden die Stelle des Ganges als heiliger Fluss des Siva und seiner Familie (P. Wurm, Geschichte der indischen Religion 1874 S. 266).

mit seiner Mutter Renuka ins Tamulenland an den Kavérifluss verpflanzt.[1])

Noch ein anderer Unterschied besteht zwischen Ziegenbalg und Sonnerat: ein Unterschied, der bedeutend erscheint, aber nur auf den ersten Blick. Die Heldin der Parialegende ist bei Ziegenbalg die Ellammen, die Schlangengöttin (um sie kurz so zu bezeichnen): Sonnerat dagegen erzählt die Legende von der Mariatale[2]), der Pockengöttin, oder Mariammen, wie sie bei Ziegenbalg heisst.[3]) Ebenso lässt Ziegenbalg S. 160 ein bestimmtes 'Gaukelspiel' — das oft beschriebene[4]) Schwingfest[5]) — zu Ehren der Ellammen stattfinden, während nach Sonnerat 1, 204 diejenigen, welche glauben von der Mariatale grosse Wohlthaten erhalten zu haben, oder welche für die Zukunft dergleichen zu erlangen wünschen, ein Gelübde thun sich in der Luft aufhängen zu lassen. Mit Sonnerat stimmt Dubois überein (Hindu manners, customs and ceremonies, Oxford 1897, p. 605). Graul wiederum, der in Madras im Jahre 1851 Zeuge eines Schwingfestes war, erzählt, er habe die Leute, die ihr Gelübde an die Pidari einlösen wollten, ganz deutlich in die Luft schnellen und im Kreise umherfahren sehen (Reise nach Ostindien 5, 123). Die von Graul genannte Göttin ist identisch mit der Pūdari, der fünften Schutzgöttin

1) Nach Germann bei Ziegenbalg S. 158. Sonst habe ich aus den Bemerkungen, die Germann zur Parialegende macht, nichts herauszuheben: insonderheit ist sein Verweis auf Taylors Catalogue Raisonné 3, 210 von mir in dieser Zeitschrift 11, 190 bereits gegeben worden. Über das Motiv von der Kopfvertauschung, wodurch sich die südindische Parialegende wesentlich von der alten indischen Legende unterscheidet, sagt Germann nichts. Neuerdings hat Johannes Bolte (in dieser Zeitschrift 11, 262, Anm. 2) von dem Vertauschen sowie von dem verkehrten Aufsetzen der Köpfe erschöpfend gehandelt. [Das dort citierte russische Märchen vom Erzengel Michael (nicht Raphael) steht bei Goetze, Stimmen des russischen Volkes 1828 S. 62: vgl. Altmann, Herrigs Archiv 30, 383. Wie Abraham a S. Clara, Judas 2, 449 (1752) berichtet, setzte der Diakon des hl. Nikolaus zwei Eseln, einem schwarzen und einem weissen, die abgehauenen Köpfe wieder auf, vertauschte aber beide im Dunkeln. Der schonische Schwank der Frau Wigström von Petrus und zwei sich prügelnden Burschen, dessen Fundort ebenda nicht nachgewiesen werden konnte, steht bei A. Hazelius, Ur de nordiska folkens lif 1882 Heft 2, S. 109. — Zu S. 255[3] vgl. die armenischen Geschichten von Noahs Töchtern (Revue des trad. pop. 10, 119), zu S. 261 Kristensen, Jyske Folkeminder 7, 238 und Merkens, Was sich das Volk erzählt 1, 61.]

2) Sonnerat 1, 100, Anmerk. und 206. Vgl. Paullinus a S. Bartholomaeo, Systema Brahmanicum, p. 100.

3) Die Vergöttlichung der Pocken ist in Indien weit verbreitet, die Zahl der Pockengöttinnen bedeutend: siehe jetzt Julius Jolly, (Indische) Medizin, Strassburg 1901, S. 95. Der Name Patragali bei Baldaeus ist, was ich in dieser Zeitschrift 11, 189 hätte bemerken sollen, s. v. a. Bhadrakāli (Ziegenbalg 170ff.: im Berliner Druck 183ff: Pattirakali). Ein blosses Versehen ist es wohl, wenn Germann bei Ziegenbalg 181 die Ellammen als die Göttin der Pocken bezeichnet.

4) In Abraham Rogers Offner Thür zu dem verborgenen Heydenthum (1663) S. 393f. mit Abbildung), vgl. S. 852, in Dappers Asia (1681) S. 120 (mit Abbildung), in dem Systema Brahmanicum des Paullinus a. S. Bartholomaeo (1791) S. 14. Mehr Litteratur bei Frazer, The golden bough[2] 2, 450, n.

5) So nennt es Graul, Reise nach Ostindien 5, 123. 360, Anm. 95; hook-swinging nennen es die Engländer.

in der Liste bei Ziegenbalg S. 42. 175f. Es ist klar, dass das Gaukelspiel des Schwingens an den Festen aller Schutzgötter getrieben wurde oder auch noch heute, trotz des Verbotes der englischen Regierung, getrieben wird. Sagt doch Ziegenbalg selbst S. 160, nachdem er das Gaukelspiel zu Ehren der Ellammen beschrieben hat: Dergleichen Spiel nehmen sie auch am Festtage des Ayenar und der Mariammen vor; und auf S. 267 bemerkt er, dass die Feste der Schutzgötter fast in allen Stücken miteinander übereinkommen. Bei der Beschreibung dieser Feste erwähnt er auch wieder das Schwingfest mit den Worten: Einige lassen sich am Leibe durch das Fleisch einen Haken und Strick stecken und daran sich in die Luft ziehen.

Die südindischen Schutzgötter haben wohl verschiedene Ämter, aber alle so ziemlich denselben Charakter[1]): sie alle gehen auf in der Gemahlin des Gottes Siva, die eine verwirrende Menge von Namen führt: Kali, Durga, Sakti usw. (Ziegenbalg 62ff. und sonst). 'Wenn mans am Ende besieht', schreibt einer von Ziegenbalgs Korrespondenten S. 180, 'so ist überhaupt nicht mehr als Eine Sakti, die Namen aber und die Begebenheiten sind vielfältig, denn gleichwie Isvara (d. h. Siva) nicht mehr als Einer ist, aber viele Namen hat und wegen seiner Erscheinungen unter vielerlei Gestalt verehrt wird: so ist es auch mit der Sakti, als welche nicht mehr als Eine ist, aber wegen ihrer vielfältigen Verrichtungen und Geschichten viele Namen hat und unter mancherlei Gestalt verehrt wird.'

Was in einer Provinz mit dem einen Namen der Göttin verknüpft ist, hat sich in einer anderen an einen anderen Namen angeschlossen (Germann bei Ziegenbalg 180f.). So ist es denn nicht wunderbar, wenn dieselbe Legende, die Ziegenbalg von dem Ursprung der Schlangengöttin Ellammen gehört hat, dem Sonnerat von dem Ursprung der Pockengöttin Mariatale erzählt worden ist.

So viel über die Parialegende bei Ziegenbalg und ihr Verhältnis zu der Fassung bei Sonnerat. Gedruckt wurde die Ziegenbalgsche Fassung, wie oben bemerkt wurde, nicht erst 1867 in Indien, sondern bereits 1791 in Deutschland[2]), etwa acht Jahre nach dem Erscheinen von Sonnerats Reisebeschreibung; Goethe hätte also die Parialegende ebenso gut aus Ziegenbalgs Beschreibung der Religion der malabarischen Hindous S. 165ff. kennen lernen können, wie aus Sonnerats Reise nach Ostindien und China. Germann war im Irrtum, wenn er glaubte, Ziegenbalgs Werk habe 150 Jahre vergebens des Druckes gewartet[3]), und wenn er die Worte 'Erster Abdruck' auf das Titelblatt der von ihm besorgten Ausgabe setzte. Sein Irrtum ist

1) P. Wurm, Geschichte der indischen Religion S. 263f.

2) Da die Allgemeine Litteratur-Zeitung erst in den Jahren 1794 und 1796 von der Beschreibung der Religion der malabarischen Hindous Notiz nimmt, so ist die erste Hälfte des Buches wohl erst kurz vor 1794, die zweite erst kurz vor 1796 ausgegeben worden.

3) Germann im Vorwort zu seiner Ausgabe von Ziegenbalgs Genealogie S. X.

allerdings verzeihlich. Denn auch Orientalisten, wie Fr. Spiegel und A. Weber, die Germanns Ausgabe angezeigt haben[1], wissen nichts von dem Berliner Druck; ebensowenig Th. Benfey, der in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft (1869, S. 261 und 340) Ziegenbalgs Genealogie erwähnt. Der Berliner Druck ist, wie es scheint, nur wenig bekannt geworden und schnell der Vergessenheit anheimgefallen, was sich zum Teil daraus erklären lässt, dass der Verfasser des Buches in nicht sehr hervortretender Weise genannt wird (wie wir sofort sehen werden), sowie daraus, dass der Herausgeber seinen Namen der Öffentlichkeit vorenthalten hat.

Den Namen des Gelehrten, der den Berliner Druck besorgt hat, habe ich bis zur Stunde nicht ergründen können. Auch der Recensent des Buches in der Allgemeinen Litteratur-Zeitung vom Juli 1794 S. 172 und vom Januar 1796 S. 69 kennt den Namen nicht. Ebensowenig Kleuker, der in seinen Abhandlungen über die Geschichte und Altertümer Asiens 4 (Riga 1797) S. VIff. der Beschreibung der Religion der malabarischen Hindous einige Worte gewidmet hat. Ja, Kleuker kennt nicht einmal den Namen des Verfassers. Das liegt offenbar daran, dass er nur die erste Hälfte des Berliner Druckes vor sich gehabt hat. Ziegenbalgs Name erscheint nämlich erst auf der letzten Seite (328) der zweiten Hälfte des Buches. Hier lesen wir in einem Nachbericht:

> Diese Beschreibung, die vom sel. Probst Ziegenbalg, der als Missionär in Ostindien war, herrührte, schien dem Herausgeber, des Drucks werth zu sein, da wir so wenig Zusammenhangendes über diese Materie besitzen. Der Styl ist hie und da etwas verbessert, so weit es die Zeit und Umstände des Herausgebers erlaubten. d. H.

Jetzt, wo festgestellt ist (ob von mir zuerst, weiss ich nicht), dass die Genealogie der malabarischen Götter nicht erst 1867 in Madras, sondern schon ein Menschenalter früher in Berlin gedruckt wurde, kann man mit mehr Recht als bisher auf Ziegenbalgs Buch die Worte anwenden, mit denen Weber einst seine Besprechung von Germanns Ausgabe einleitete: 'Habent sua fata libelli'.

Halle a. d. S.

Zur Kranzwerbung (7, 382).

S. Singers einleuchtende Deutung einer Stelle in Heinrich Wittenweilers Ring S. 169 auf ein Gesellschaftsspiel des 15. Jahrhunderts (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 6, 195) erinnert mich daran, dass auch das früher hier aus einem Drucke von etwa 1690 mitgeteilte Spiel der Kranzwerbung schon in einer fragmentarischen Aufzeichnung aus dem 15. Jahrh. vorliegt: Keller, Erzählungen aus altdeutschen Handschriften 1855 S. 475: 'Wie man umb das krenczlin biten sol'.

J. Bolte.

1) Heidelberger Jahrbücher der Litteratur 61, 145ff.; Weber, Indische Streifen 2, 387ff.

Kleine Mitteilungen.

Volkstümliche Vogelnamen aus Westböhmen.

Es ist eine bemerkenswerte Wahrnehmung, die schon oft bei Zusammenstellungen volkstümlicher Tiernamen gemacht wurde, dass das Volk besonders gern die Vögel benennt und zwar oft solche, die selbst dem gewiegten Ornithologen beim ersten Anblicke in Zweifel darüber lassen, welcher Art er sie zuzählen soll, da ihre charakteristischen Merkmale meist in Kleinigkeiten bestehen. Das Volk unterscheidet sie jedoch sehr genau. Auch die unten folgende Aufzählung volkstümlicher Vogelnamen, die keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit macht, obwohl sie Namen von 76 Arten mitteilt, enthält einige solcher Beispiele. Behufs vergleichender Bearbeitung der einzelnen Namen wurden folgende Werke und Abhandlungen häufiger benutzt, die unten stets citiert werden:

J. Ch. Adelung, Grammatisch kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten. Wien 1808. 4 Bd. (Ad.) Joh. Alton, Die ladinischen Idiome in Ladinien, Gröden, Fassa, Buchenstein, Ampezzo. Innsbruck 1879. (Al.) — G. Andresen, Deutsche Volksetymologie. Heilbronn 1879. (And.) — A. Bonomi, Avifauna Tridentina. Progr. del ginnasio superiore Rovereto 1883/1884. Rovereto 1884. S. 1—67. — Nuove contribuzioni alla Avifauna Tridentina. Progr. d. ginn. sup. Rovereto 1888/89. Rovereto 1889. S. 1—57. (B.) — K. W. v. Dalla-Torre, Die volkstümlichen Tiernamen in Tirol und Vorarlberg. Beiträge zur Anthropologie von Tirol. Innsbruck 1894. S. 57—157. (D. T.) — Th. Gartner, Die Gredner Mundart. Linz 1879. (G.) — J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch. 1854ff. (Gr.) — V. Hintner, Beiträge zur tirolischen Dialektforschung. Der Defregger Dialekt. Wien 1878. (Hi.) — A. Hofer, Unsere Tier- und Pflanzennamen. 7. Jahresbericht des n.-ö. Landes-Lehrerseminars in Wiener Neustadt. Wiener Neustadt 1880. S. 1—87. (Ho.) — Fr. Höfer, Die Volksnamen der Vögel in Niederösterreich. Wien 1894. (Höf.) — M. Lexer, Kärntnerisches Wörterbuch. Leipzig 1862. (K. W.) — M. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Leipzig 1872—1878. 3 Bd. (Lex.) — J. Neubauer, Die Tiere in Sprache, Brauch und Glauben des Egerlandes. Zeitschrift für österr. Volkskunde II. Jahrg. 1896. S. 204—213. 278—284. 320—332. (Neub.) — E. L. Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz. Leipzig 1857. (R.) — D. Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache. Leipzig 1876. 2 Bd. (S.) — J. Schmeller, Bayerisches Wörterbuch. 4 Bd. 1827—1837. (B. W.) — J. Schmeller, Cimbrisches Wörterbuch. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-histor. Klasse XV. Bd. 1855. S. 165—274. (Schm.) — J. Schmid, Schwäbisches Wörterbuch. Stuttgart 1831. (S. W.) — Schneller, Die romanischen Volksmundarten in Südtirol. Gera 1870. (Schn.) — J. B. Schöpf, Tirolisches Idiotikon. Nach dessen Tode vollendet von A. J. Hofer. Innsbruck 1866. (Sch.) — K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. Bonn 1874. (Si.) — H. Walchner, Beiträge zur Ornithologie des Bodenseebeckens. Karlsruhe 1835. (Wa.) — Fr. Wilhelm, Tiernamen und sprachlicher Verkehr mit Tieren im 'Saazer Lande'. Erzgebirgs-Zeitung XVII Jahrg. Teplitz 1896. S. 125—130. (Wi.) — Fr. Wilhelm, Tiernamen in volkstümlichen Zusammensetzungen und Redensarten des Saazer Landes. Saaz o. J. (1898.) (W. T.) — Ig. Zingerle, Lusernisches Wörterbuch. Innsbruck 1869. (Z.)

Amsel (Turdus merula L.). — Amschl (für das Egerland Neub. 321; Niederösterreich Höf. 9; Tirol D. T. 72: Amstel, Kohlamstel, Stockamstel; Sette communi Schm.: amesela f. ahd. amisala; Kärnten und zwar die nicht aspirierte Form K. W. 6; Gr. I, 280; S. I, 29).

Auerhahn (Tetrao urogallus L.). — Auahāhna (für Niederösterreich Höf. 13: Auerhahn: Tirol (Oberinnthal) Sch. 258, 482: Oarhohn, ôrhan, ôrhenn).

Bachstelze (Motacilla alba L.). — Bāchstelzn (für das Egerland Neub. 322: Boochstelz m.; Niederösterreich Höf. 8: Bachstelze; Tirol (Oberinnthal) DT. 73: Wasserstelze). Die Kinder rufen der Bachstelze oft zu:

Stüllitz. wau sitzt — am Dach (am Bam).
Wås håust — an Fisch.
Gimma a aweng — ho selwa z'weng.

Baumläufer (Certhia familiaris L.). — Bamlaffa(r) l (für Niederösterreich Höf. 7: Bamlafferl; Tirol Sch. 343: bâmreffler, bamkröffler).

Bergfink (Fringilla montifringilla L.). — Quäkal (für Niederösterreich Höf. 12: Quecker). Der Name wohl vom eigentümlichen Gesange (s. Namen wie am Bodensee Wa 44: Gägler: in Tirol Sch. 167: Gággezer, Gaggötzer von gaggez'n, stammeln, gracillare).

Birkhahn (Tetrao tetrix L.). — Birkhåhna (in Niederösterreich Höf. 13: Schildhåhn; Tirol DT. 76: Spielhahn).

Blaumeise (Parus coeruleus L.). — Blåumois (im Egerlande Neub. 322: Blaumoisl; Niederösterreich Höf. 8: Blåmoasn: Tirol DT. 77: Blaumeasl, Blobmeasl; Drauthal Hi. 169: blôw maase).

Buchfink (Fringilla coelebs L.). — Fink (im Egerlande Neub. 322: Fink; Bodensee Wa. 43: Fink; Tirol DT. 79: Fink; Ladinien, Gröden, Fassa, Buchenstein Al. 212: finc ahd. fincha: Gröden G. 121: fink, fintx m.; Luserna Z. 30: fink m.; Sette communi Schm. 182: fink m.). Er ruft:

Siah, siah, dea haut se ins Knëi ghaut.
Vetta, Vetta, Hëitgirch (Hütgirg).

Lässt er den Ruf 'krk' hören, so sagt man, er grölzt, und das zeigt Regen an (siehe dazu R. 77, 151; Fr. P. Piger, Ztschr. f. österr. Volksk. VI, 1900. Supplementheft I, 43).

Dohle (Corvus monedula L.). — Duhla (ebenso im Egerland Neub. 322; Vorarlberg DT. 146: Duhle f. mhd. tule, tuole, tuol; Tirol DT. 146: Dach'l, Dacht usw.; ebenso Niederösterreich Höf. 11: Daga, Dacha, Dagerl, Dacherl vom ital. taccolare plaudern).

Dorndreher (Lanius collurio L.). — Neutöida (Niederösterreich Höf. 11: Neuntöter), Staudanschmåtza (Tirol (Drauthal) DT. 81: Staudenral, Sch. 703: Staudenvögerl, Staudentratzer).

Eisvogel (Alcedo ispida L.). — Eisvuagl (Tirol DT. 83: Eishocker, Eisprophet).

Elster (Pica caudata Ray.). — Hätz (für Egerland Neub. 322; Schwaben S. W. 277: Hetze; Ad. I, 233; S. I, 702; Gr. IV, 1270), Ochalaoster (Komotau; Saaz Wi. 127: Åchalusta, mhd. und ahd. agalästrâ; Tirol DT. 84; Niederösterreich Höf. 11: Ålster, -gadl, -kadl).

Ente (Anas boschas L. var. domestica L.). — Antn (Egerland Neub. 325: Ant, Antårå). Wird gerufen: Gatschala, Gatschala: gatsch, gatsch (beides vom čech. kachna, kačka, kačena = Kosenamen für Ente).

Eule (Strigidae). — Nachtahl (in Niederösterreich heisst der Uhu (Bubo maximus Sibb.) Höf. 6: Nåchteuln; Tirol DT. 85: Nachtül f.).

Feldlerche (Alauda arvensis L.). — Larch m. (Niederösterreich Höf. 8: Lericharl: Tirol DT. 86: Larchl n.: daher 'singen wie a Larchl', wegen letzterem siehe Heidelerche).

Fensterschwalbe (Hirundo urbica L.). — Fenz^{a}schwalm (Niederösterreich Höf. 10: Schwalm) Dieselbe bringt Glück: hohes Fliegen zeigt schönes, niedriges Fliegen schlechtes Wetter an (s. auch W. T. 40f.).

Flachsfink (Fringilla linaria L.). — Tschettsch$^{a(r)}$l (Niederösterreich Höf. 12: Tschötscherl; Tirol DT. 130: Zischerlen).

Flussmeerschwalbe (Sterna hirundo L.). — Meerschwalm (selten: Niederösterreich Höf. 16: Seeschwålm; Wälschtirol B. 64: rondola de mar).

Gartenlaubvogel (Sylvia hypolais L. = Hypolais icterina). — Spott^{a} (Niederösterreich Höf. 9: Spottvogel, ebenso dort die Zaungrasmücke (Sylvia garrula L): Spotter, Spottvogel, Gspotterl; Tirol DT. 91: Spötter, Spottvogel), Spr$\ddot{a}^{u}$chmoista.

Gimpel (Pyrrhula vulgaris Cuv.). — Gimpl (Egerland Neub. 322. — Niederösterreich Höf. 12. — Ladinien, Fassa und Buchenstein Al. 220. — Ladinien Schn. 147. — Gröden G. 127. — Luserna Z. 32 (gimpel), 49 (schimpel m.). — Wälschtirol B. 44, 39: ghimpel, kimpl).

Goldammer (Emberiza citrinella L.). — Am^{a}ling (Egerland ebenso Neub. 322; Saaz Wi. 127: Emmaling; Tirol DT. 93: Ammerling; Sette communi Schm. 178: emmerling; Niederösterreich Höf. 12: Emmerling, Ammerling, Amring, Amarung: Amer oder Dinckel ist eine Getreideart, die dieser Vogel gern frisst). Im Herbst ruft derselbe:

Baua, Baua, la^{u} mi af dein Mist.

Im Frühling ruft er:

Baua, Baua, ich scheiss d^{a} auf dein Mist.

(Siehe dazu R. 75: 146; Fr. P. Piger, Zeitschr. f. österr. Volkskunde VI, 1900. Supplementheft I, 43).

Goldamsel (Oriolus galbula L.). — Goldamschl (Tirol DT. 94: Golddrossel).

Grasmücke (Sylvia spec.). — Grasmuck (Bodensee Wa. 72 und Tirol DT. 154: Grasmücke).

Grünfink (Fringilla chloris L.). — Gre^{i}ling (Niederösterreich Höf. 12: Gre͡anling; Sette communi Schn. 188: Grünfink; Gröden G. 162: viridis).

Grünspecht (Picus viridis L.). — Gre^{i}specht [Niederösterreich Höf. 7: Gre͡anspechtl; Tirol DT. 95: Grüenspeck; Wälschtirol B. 12, 12: pigoz verd (Roveredo), pigoz verde (Trient)].

Habicht (Astur palumbarius L.). — Hacht (Niederösterreich Höf. 5: Hawich; Egerland Neub. 320: Hâcht; Saaz Wi. 128: Hühnahâcht: Bayern B. W. II, 148: Hacht, Habicht; Vorarlberg DT. 110: Hack, Hennehack, Tubehack).

Hänfling (Fringilla cannabina L.). — Ha^{i}fling (Egerland Neub. 322: Hanfling: Tirol DT. 96: Hanfling, Hanfmeise; Niederösterreich Höf. 12: Hanöferl, Haniferl. Honeffarl, Hanifl alle von Hanf abgeleitet).

Haubenlerche (Alauda cristata L.). — Haubn-, Sch^{u}apf- (Saaz Wi. 128: Schobblerch; Tirol DT. 97: Schopflarchn), Kopplarch (Egerland Neub. 322: Kopplerch).

Haubenmeise (Parus cristatus L.). — Haubnmo^{i}s, Sch^{u}åpfmo^{i}s (Niederösterreich Höf. 8: Schopfmo͡astn; Tirol Sch. 766: Schaupmeasl, Schopfmeasl, Tschaupmoas f.; Drauthal Hi. 169: Tschopfmáesl).

Hausgans (Anser cinereus M. var. domestica). — Gåns. Wird gerufen: Hussala, hussala, hussala (vom čech. husa = Gans s. Wi. 127, daher auch der egerländische Name Neub. 325, s. auch W. T. 39); wiwal^{a}, wiwal^{a}, wiwal^{a} s. Wi. 127); wi, wi.

Haushuhn (Gallus domesticus L.). — Es wird gerufen: Ziwala, Ziwala: pul, pul (wegen der einzelnen Namen und Varietäten s. Wi. 128; W. T. 34ff., Neub. 324f.). Wenn eine Henne kräht, so zeigt sie einen Sterbefall im Hause oder in der Freundschaft der Hausbewohner an.

Haustaube (Columba livia Briss. var. domestica). – Taubn (Egerland Neub. 323: Tau; Sette communi Schm. 239: taupa; bezüglich der Namen der Varietäten vgl. man Wi. 130; W. T. 39). Dieselbe wird durch Pfeifen gelockt (s. auch Wi. 130).

Heidelerche (Alauda arborea L.). — Hoidlarch (Tirol DT. 107: Stoanlerch'n). Wenn jemand schön singt, so sagt man, der singt wie eine Heidelerche (s. auch Ho. 84; W. T. 41).

Holztaube (Columba oenas L.). — Huhltaubn (Niederösterreich Höf. 12: Hohltaube), Wildtaubn (ebenso wie die Ringeltaube).

Kernbeisser (Coccothraustes vulgaris Briss.). — Kernbeißa (Niederösterreich Höf. 12: Kernbeiss; Tirol DT. 112: Kernbeisser).

Kiebitz (Vanellus cristatus L.). — Gawitzl (Egerland Neub 325: Kiwitza: Niederösterreich Höf. 14: Gierwitz, Girwas: Rufnachahmung; Tirol DT. 111: Keibitz. Geibitzer, Gaiwitzer).

Kleiber (Sitta europaea L.). — Drĕckmauara, weil er den Eingang des Starhäuschens, falls er in demselben brütet, teilweise vermauert (Name nicht allgemein: Niederösterreich Höf. 7: Kleiner, Klener wegen des Verschmierens oder 'Verklenens' des Nestes).

Kohlmeise (Parus major L.). — Kuhlmois (Kohlmeise) und Bimois (Bienenmeise, weil sie besonders im Winter gern Bienen frisst: Niederösterreich Höf. 8: Kohlmastn).

Krähe (Corvus cornix L., frugilegus L. et corone L.). — Krâua (Saaz Wi. 129: Kroa: Egerland Neub. 322: Krâua; Niederösterreich Höf. 11: Krân, Kron: Vorarlberg DT. 126: Kraihe, Kraie, Kraia; Tirol Sch. 534: Krah f; Etschthal DT. 126: Krâ, Krôn, Krône; Luserna Schm. 200: chrâ: Wälschtirol Schn. 135: crâ f.: mhd. Lex. I, 1699: krâ, krâe, krâhe, krô; Gr. V, 1965f.; Kärnten K. W. 165: Krâ; Bayern B. W. II, 377: krâ, kraue, krau).

Kreuzschnabel (Loxia curvirostra Gm.). — Kreuzschnâbl (Saaz Wi. 129 und Egerland Neub. 323: Grünas: Niederösterreich Höf. 12: Krumpschnâbl, Kreuzvogl: Tirol Sch. 349: Krumpschnabl: Setti communi Schn. 201: Krumpsneff). Allgemein glaubt man, dass ein im Zimmer gehaltener Kreuzschnabel Krankheiten an sich ziehe (s. auch Neub. 323: DT. 87). auch Zigeuner und anderes herumziehendes Volk glauben dies.

Kuckuck (Cuculus canorus L.). — Kukuk (Saaz Wi. 129 und Egerland Neub. 321: Kukuk; ebenso Ladinien, Gröden, Fassa, Buchenstein, Ampezzo Al. 186: cucco, cuccuc, cuc; Gröden G. 129: kuk m.: Luserna DT. 116: guggo, kucko m.; Sette communi Schm. 201: kucko; Wälschtirol B. 14, 15: cucu, cucò; Vorarlberg DT. 116: guckar, gugger; Tirol DT. 116: gugkú, gugker, gugkezer, guggi; Niederösterreich Höf. 7: Guga). Man versäumt nicht, bei den ersten Rufen desselben im Frühlinge sein Geld zu rühren (s. auch R. 78: 154, 155; W. T. 43; Neub. 321; S. I, 1043; Si. 502). Die Anzahl der im Frühlinge zuerst gehörten Kuckucksrufe soll die Anzahl der Jahre bedeuten, die man noch erleben wird (s. auch Höf. 7: R. 79: 156; W. T. 42; Neub. 321; S. I, 1043; Si. 533).

Lachmöve (Larus ridibundus L.). — Mövm.

Lachtaube (Columba risoria L.). — Durch Verwechslung ebenso wie in Niederösterreich (Höf. 13) und Tirol (DT. 117) Turtltaubn geheissen.

Misteldrossel (Turdus viscivorus L.). — Schnär^{a} (Niederösterreich Höf. 8: Zarer, Zaratza, Zoritza: Tirol Sch. 637: Schnarrezer, Schnarrötzer, Schnerrer von schnarren).

Nachtigall (Luscinia philomela Bp.). — Nächtigåll (Egerland Neub. 321 ebenso; Niederösterreich Höf. 9: (N)achtigåll).

Nachtschwalbe (Caprimulgus europaeus L. = Gallinago scolopacina Bp.). — Ziegnmelker (Niederösterreich Höf. 7: Kindermelcha, Goasmelcha; Tirol DT. 123: Kuamelker), Himmelszieg (Saaz Wi. 127 ebenso).

Nebelkrähe (Corvus cornix L.). Neblkrå^{ua} (Niederösterreich Höf. 11: graue Krån).

Nussheher (Garrulus glandarius L.). — Nussheh^{a} (Saaz Wi. 128: Häher, Nusser, Nusshåka; Egerland Neub. 322: Nussärä; Niederösterreich Höf. 11: Hecha, Holzheher; Vorarlberg DT. 144: Nussjäg m.; Oberinnthal DT. 144: Nusshahn).

Rauchschwalbe (Hirundo rustica L.). — Stichlschwålm (Niederösterreich Höf. 10: Speierl, Speigerl, Speicherl, Speil von Spal oder Spitze nach den hervorstehenden Schwanzspitzen: in der Schweiz R. 82: Rauchspire). Bringt Glück s. Fensterschwalbe.

Rebhuhn (Perdix cinerea Lath.). — Rebhenl (Egerland Neub. 323, Saaz Wi. 129, Niederösterreich Höf. 13 und Tirol DT. 127 ebenso; Sette communi Schm. 194, 221: Rebe-hun n.).

Ringeltaube (Columba palumba L.). — Wildtaubn (ebenso Niederösterreich Höf. 12; Tirol DT. 128: grosse Wildtaube).

Rotkehlchen (Lusciola rubecula L.). — Rå^{u}tköl, Rå^{u}tköl$^{a(r)}$l (Egerland Neub. 322: Råuthkül^{r}l; Saaz Wi. 129: Rothkattl; Niederösterreich Höf. 10 und Tirol DT. 130: Rotkröpfl).

Rotschwänzchen (Ruticilla phoenicura Bp.). — Rå^{u}tschwanzl (ebenso Egerland Neub. 322: Niederösterreich Höf. 10 und Tirol DT. 131: Rotschwanzl).

Schnepfe (Scolopax rusticola L.). — Schnepf m. (ebenso Egerland Neub. 325, Niederösterreich Höf. 14 und Bayern B. W. III, 493; mhd. snepfe m. Lex. II, 1033).

Schwan (Cygnus olor Ill.). — Schwon^{a} (ebenso Egerland Neub. 326 und Niederösterreich Höf. 15).

Schwarzplättchen (Sylvia atricapilla L.). — Schwårzplattl (ebenso in Niederösterreich Höf. 9).

Schwarzspechtl (Picus martius L.). — Huhlkrå^{u}a (Hohlkrähe; Niederösterreich (Waldviertel) Höf. 6: Hohlkro(n); Unterinnthal DT. 137: Hohlkragn; Etschthal DT. 137: Hollakrogn; Luserna Z. 28: hôlekrâ: Sette communi Schm. 193: holkrâ f.). Sein Rufen zeigt Regen an.

Seidenschwanz (Ampelis garrula L.). — Seidnschw^{o}az (Niederösterreich Höf. 10: Seidnschweiffl; Wälschtirol B. 17: coa de seda).

Singdrossel (Turdus musicus L.). — Drå^{u}schl (ebenso im Egerland Neub. 321; Saaz Wi. 130: Zip: Niederösterreich Höf. 8: Dröscha(r)l, Dröschl; Tirol DT. 138: Drossl, Drostl, Droastl: Gröden, Fassa, Buchenstein, Ampezzo Al. 255: drossel; Luserna Z. 55: troasel f.: Sette communi Schm. 241: trossela, troschela f; mhd. Lex. I, 468: droschel f.; Ad. I, 1558: Droschel: Gr. II, 1435; S. I, 320; B. W. I, 416; Ho. 17). Oft hört man die Redensart: „Der singt, wie eine Drossel“, aber auch: „Der frisst, wie eine Drossel“.

Sperber (Accipiter nisus L.). — Finknhåcht, Vu^{a}glhåcht (Saaz Wi. 128: Taubmhåcht; Tirol DT. 139: Finkenhabich, Habicht, Hacht, Hecht: Niederösterreich Höf. 5: Vogel- oder Schwalbenstesser, Vogelspring).

Sperling (Passer domesticus L.). — Schpirk (Egerland Neub. 323: sperk; Ad. IV, 185: sperk; ebenso bei S. IV, 1127; B. W. III, 577, 582; Ho. 17; K. W. 237: Sporkn), Spa^{u}tz (ebenso Neub. 323, Wi. 130; Höf. 12, Ho. 17; mhd. spaz, spatze Lex. III, 1073 Koseform von spare s. Ad. IV, 173, K. W. 235, S. W. 499, B. W. III, 582; Tirol Sch. 584: spatz m. dim. spatzl; Gröden Sch. 684: l'sboz, G. 163: zbots m.; Luserna Z. 52: spatz m.; Sette communi Schm. 234: spatza f.).

Star (Sturnus vulgaris L.). — Stå$^{(r)}$l n. (ebenso Wi. 130 (Saaz), Neub. 321 (Egerland), Höf. 11 (Niederösterreich), B. W. III, 657 (Bayern), DT. 141 (Tirol), K. W. 239 (Kärnten), Wälschtirol B. 46, 40: storlin, stornél, stornello).

Steissfuss, kleiner (Mergus albellus L. = Podiceps minor Lath.). — Duckantl (ebenso Niederösterreich Höf. 16 und Tirol DT. 90), Wåsserhenl.

Stieglitz (Fringilla carduelis L.). — Stüllitz (Niederösterreich Höf. 12: Stieglitz, ebenso Egerland Neub. 322: Stiglitz), čech. stehlec, stelik.

Storch (Ciconia alba L.). — Storch (ebenso Egerland Neub. 325; Niederösterreich Höf. 15: Ståri; Tirol DT. 143: Stork).

Tannenmeise (Parus ater L.). — Sächfal^{a} (Sägefeiler; Niederösterreich Höf. 3: Sågfeiler).

Teichhuhn (Gallinula chloropus L.). — Wåss^{a}henl (Niederösterreich Höf. 13; Wasserhendl).

Truthahn (Meleagris gallopavo L.). — Truthåhn^{a} ebenso Neub. 325, Wi. 130).

Turteltaube (Columba turtur L.). — Tartltaubn (ebenso in Niederösterreich Höf. 13; Egerland Neub. 323: Turteltau).

Wachholderdrossel (Turdus pilaris L.). — Kråm^{a}tsvu^{a}gl, Krån^{a}wet^{a} [ebenso Neub. 321 (Egerland), Höf. 8 (Niederösterreich); mhd. Lex. I, 1710: kranewitvogel zu kranewite, Wachholder; Gr. V, 2043: Kranwitvogel; S. I, 1427: Krannabet-, Kranwit-, Kronwet-, Kronawetvogel; B. W. II, 387: Kranewetter; And. 222; Tirol Sch. 339: Krânawitvogel, Krametsvogl, Kranawöter, Kronaweter; Luserna Z. 39: Kranebetvogel; Sette communi Schm. 183, 200: kranabitvoghel, kranabetvogel].

Wachtelkönig (Crex pratensis L.). — Wiesenschnarr^{a}, Wiesenknarr^{a} (Niederösterreich Höf. 13: Wiesenschnarre, Wiesenknarrer; Tirol DT. 153: Wiesenknarrer).

Wasseramsel (Cinclus aquaticus Bechst.). — Wåss^{ar}åmschl (Niederösterreich Höf. 8; Bachåmsl; Tirol DT. 149: Wasseramsel, Wasseramstel: Wälschtirol B. 23, 22: merlo d'acqua).

Wasserhuhn, schwarzes (Fulica atra L.). — Blässantn (Niederösterreich Höf. ebenso; Tirol DT. 150: Blässhuhn).

Zaunkönig (Troglodytes parvulus Koch). — King$^{a(r)}$l (Niederösterreich Höf. 7: Kinicherl; Bodensee Wa. 78: Königli; Tirol Sch. 353, 504: Künigl, Pfutschkünig; Egerland Neub. 322: Zau^{n}künigh), Aussi-eini (an der niederösterreichischen Grenze).

Zeisig (Fringilla spinus L.). — Zeisl (Egerland Neub. 322 ebenso; Saaz Wi. 130: Tscheischka^{rl} n., Tscheekar m.; Niederösterreich Höf. 12: Zeissarl und Ho. 55: Zeiserl; Vorarlberg DT. 155: Zisle, Zinsle; Tirol Sch. 827: Zeischle und DT. 155: Zeiserle; Gröden G. 157: tsaizl m.; Bodensee Wa. 49: Zeischen; Kärnten K. W. 264 und Bayern B. W. IV, 288: Zeisl; mhd. Lex. III, 1135 zîsel).

Zitronenzeisig (Fringilla citrinella L.). — Meerzeisl.

Wien und Pilsen. E. K. Blümml und A. J. Rott.

Egerländer Volksglaube.

In der Andresennacht (30. November) banden die Egerländer Mädchen das 'Löikranzl', den Liebeskranz. Hierzu nahmen sie sechs gleich lange 'Schmölwa' (Grashalme) oder sechs solche Strohhalme, thaten sie zu einem Bündelchen zusammen, klemmten dieses mit dem einen Ende zwischen die Knie und banden die anderen Enden der Halme zu je zweien zusammen. Dann kehrten sie das Bündelchen um und banden auch die anderen Enden ungesucht in gleicher Weise, wie's der Zufall nun wollte. Hob die Maid die Halme in die Höhe, und waren diese zu einem schönen zusammenhängenden Kranze verknüpft, so ward ihr Liebesleben in Zukunft ein heiteres und ungetrübtes; zerfiel der erhoffte Kranz in zwei oder drei Teile, so stand ihr in ihrem Liebesleben nichts Gutes bevor.

Auch das 'Tüpflhüabm' war einstmals in den Rat- oder Losnächten unter der weiblichen Jugend des Egerlandes im Gebrauch. Man stürzte zu diesem Behufe fünf gleich grosse und gleichartige Töpfchen auf den Tisch und legte unter das erste ein Stückchen Brot, unter das zweite ein Stückchen Kohle, unter das dritte ein Stückchen Holz, unter das vierte ein Geldstück und unter das fünfte ein Strohkränzchen. Hierauf schob man dieselben bunt durcheinander. Das Mädchen aber, welches durch das 'Tüpfhüabm' ihre Zukunft erfahren wollte, musste sich derweil aus der Stube entfernen oder mit dem Rücken dem Tische zugewendet sein. Nach diesen Vorbereitungen trat die Maid an den Tisch. Unter grosser Spannung und Neugierde ihrer Altersgenossen wählte sie hin und her und hob endlich eines der Töpfchen auf. Ihre Zukunft lag nun enthüllt vor ihren Augen. Hatte sie das Töpfchen über dem Brote aufgehoben, so blieb ihr in diesem Jahre die Not des Lebens erspart, hatte sie die Kohle aufgedeckt, so ward ihr im Jahre Trauer beschieden; das Holz aber gab die Andeutung für die Wiege eines zu hoffenden jungen Weltenbürgers: das Geldstück bedeutete natürlich Reichtum und der Strohkranz den Brautstand.

Das 'Schöichlawerfen' geschah gleichfalls in den Ratnächten. Die Mädchen nahmen hierzu einen Pantoffel, traten in einer der Ratnächte rücklings zur Stubenthür und sprachen den Spruch: „Schöichal, Schöichal, hou, hou, hou, hou, souch, woau i äf's Gaua sa thou!“ Dann wurde der Pantoffel zwischen die Zähne genommen und mit einem Ruck kopfüber nach rückwärts geworfen. Die zufällige Lage des Pantoffels gab nun die Zukunft kund. Zeigte derselbe den Tritt nach aussen, so kam das Mädchen innerhalb Jahr und Tag aus dem Hause, zeigte er nach innen, so blieb die Neugierige zu ihrem Leidwesen auch dieses Jahr wieder sitzen. Zuweilen deutete man auch die Lage des Pantoffels auf Leben und Tod der Maid, weshalb manche verständige Hausfrau dieses Experiment von den Töchtern und Mägden des Hauses nicht ausführen liess.

Die Christnacht ist noch heute von alten Egerländer Bauern ausersehen, über die wirtschaftlichen Verhältnisse des kommenden Jahres Aufschluss zu geben. 'Sternenhelle Nacht', sagt der Alte, während er zur Zeit der Mette vor dem Hause auf dem 'Trepp' steht und freudig gegen Himmel schaut, 'und dunkle Scheuern', fügt er lächelnd hinzu. Dann geht er in die Getreidekammer und holt eine kleine Menge Getreide. Mutterseelenallein setzt er sich an den grossen Tisch, der in der äusseren Hofecke der Wohnstube steht, nimmt vier gleichartige und gleich grosse Gläser, giesst mittels einer Papiertüte vorsichtig Getreide in dieselben und streicht das Getreide platt ab. Dann schüttet er auf jede Ecke des Tisches den Inhalt eines solchen Glases. Indem er hierauf dasitzt, frommen Gedanken nachhängt und im Gebete den Herrn aller Stände preist, wartet er, bis im Dorfe die ersten Kirchgänger aus der Mitternachtsmesse zu hören sind. Alsdann nimmt er seine

Papiertüte, streicht das Getreide jeder Tischecke in dieselbe und giesst es wieder in je ein Glas. Der alte Egerländer macht nun folgende Wahrnehmung: In einem Glase häuft sich infolge der ungleich dichten Schichtung der Getreidekörner das Getreide, in einem anderen ist es nicht einmal eben, obwohl die Getreidemengen beim ersten Messen kubisch scheinbar gleich gross waren. Daraus schöpft nun der Alte sein Urteil. Die vier mit Getreide gefüllten Gläser stellen nämlich der Reihe nach, wie die Kaffeemühle läuft, die vier Jahreszeiten vor. Häuft sich in einem Glase das Getreide, so ist das für die betreffende Jahreszeit das Zeichen hohen oder erhöhten Getreidepreises: schwindet es in einem anderen, so sind für die gleichreihige Jahreszeit niedere Getreidepreise zu hoffen; ein eben gefülltes Glas bedeutet mittlere Preise. Nach dieser Vorherbestimmung richtet der alte Bauer den Verkauf seines entbehrlichen Getreides ein. Und wenn die thatsächlichen Preise der Körnerfrüchte einmal mit den Zufälligkeiten seines Experimentes übereinstimmen, dann ist sein Aberglaube befestigt, und spätere Widersprüche und selbst Verluste bringen ihn von seinen jährlichen Versuchen nicht mehr ab. So die alten, nicht so die jungen Egerländer, die die Preise ihrer Ware von dem Verbrauche, von dem gegenteilig wirkenden Weltverkehre und nicht zuletzt von dem häufig unlauteren Geschäftsbetriebe der Händler bestimmt finden, selbst aber gegen letztere nicht leicht ankämpfen können.

Mühlessen bei Eger. Joseph Köhler.

Hochzeitslieder und Hochzeitssitten.

Die volkstümlichen Bestrebungen, aus denen als dauernde Werke vor hundert Jahren das Wunderhorn, die Kinder- und Hausmärchen, die Deutschen Sagen hervorgingen, dringen wie eine dichte Saat aus dem Boden des Volkslebens hervor. Wohin man sich wendet, sieht man ihren fröhlichen Aufwuchs. In politischen Zeitungen, Zeitschriften, Journalen, an den entlegensten Stellen der Publicistik, wo heute kein Platz für sie wäre, trifft man immerfort auf sie und wundert sich über das, was schon alles dagewesen ist.

Nun hängt für unseren Glauben an die Wahrheit und Treue der Aufzeichnungen sehr viel davon ab, zu wissen, welche uns Vertrauen einflössende oder widerratende Person dahinter steht. Je wichtiger sagengeschichtlich der Autor, desto wertvoller das, was er an volksmässigen Liedern, Sitten u. dgl. beobachtet, aufgeschrieben, gesammelt, veröffentlicht hat.

Bekanntlich sollte vom Wunderhorn 1810 schon ein vierter Band in Arbeit genommen werden. Die öffentliche Ankündigung forderte wieder zu allgemeiner Mitarbeit auf. Mancherlei mag damals bei Arnim eingegangen sein, das Jahrzehnte später von Erk nicht erschöpfend benutzt wurde. Aus diesem Vorrate aber, denke ich mir, sind zwei die deutsche Volkskunde betreffende Aufsätze geflossen, die Achim von Arnim in den Jahren 1813 und 1814 anonym veröffentlicht hat und die, gänzlich unerkannt und unbekannt deshalb geblieben, noch nicht in den Kreis der deutschen Volkskunde hineingezogen wurden.

1. Hochzeitslieder.

In einem Briefe, der in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern 11, 280 (1902) als No. 97 der „Zeugnisse zur Pflege der deutschen Litteratur in den Heidelberger Jahrbüchern“ von mir veröffentlicht ist, schreibt Arnim an Friedrich Wilken, den damaligen Redakteur der Jahrbücher (3. 1. 1813): „Einliegend sende ich

Ihnen die Anzeige eines Buchs, das bis jetzt noch nirgends beurteilt worden, und doch eine eigentümliche Seite hat, auch gab es Gelegenheit ein paar kuriose Hochzeitlieder, die bei mir einliefen, der Welt bekannt zu machen." Die so gekennzeichnete Recension war ohne Mühe ausfindig zu machen. Sie steht im Jahrgang 1813 S. 305 und behandelt die „Plattdeutschen Gedichte nach dem Willen des Verfassers herausgegeben von Bornemann. Berlin, gedruckt bei Georg Decker. 1810."[1]) Wilhelm Bornemann war mit Arnim und Kleist und Brentano von Zelters Liedertafel her gut bekannt. Mehr noch als die anscheinend leichte, indes mit tiefen Blicken in das wirkliche Leben des Volkes ausgestattete und gegen Voss und Hebel richtige Erinnerungen machende Beurteilung des Buches, interessieren die pommerischen Hochzeitslieder, die in sonderbarer Weise sich auf die niederen Charaktere der Tierfabel stützen. Dieser Aufsatz lautet:

Durch eine besondere Aufmerksamkeit auf alles, was nicht sowohl den gebildeten Teil der Nation, als vielmehr die ganze Nation angeht, ist uns diese Sammlung Plattdeutscher Gedichte zugeführt worden. Nun wende man uns nicht ein, dass das Plattdeutsche doch nur Sprache eines kleineren Teils der deutschen Nation sei, genug es begreift noch mehrere Millionen Deutsche: diese Singewelt ist also immer noch viel zahlreicher, als die gebildete Masse der lesenden Nation. auch hat dieser plattdeutsche Teil der Nation manche Eigentümlichkeit, berührt das Innenmeer, die Ostsee, wohnt an grossen Strömen, und würde in dieser mannigfaltig anregenden Berührung sicher viel eigentümliche Poesieen bewahrt haben, wenn ihm nicht Gebürge fehlten, weswegen er von dem Wechsel der Kriege viel rascher und verheerender zu aller Zeit ergriffen ward, und sich inzwischen von der Ausbildung der hochdeutschen Mundart so weit übertroffen sah, dass er für Staat und Kirche jene annahm, und die plattdeutsche Mundart nur für den vertraulichen häuslichen Kreis bewahrte. Dieser häusliche Kreis wäre es also, samt der Klugheit in der Berührung mit der höheren anders redenden Welt, die dem plattdeutschen Volke notwendig wurde, zugleich Spott über diese höheren Kreise, die freilich hinter der freien Zutraulichkeit in mancherlei zurückblieben, während sie sich sehr überlegen wähnten. Das wäre uns hauptsächlich nächst manchem guten Scherz noch im Munde des plattdeutsch redenden Volkes übrig: ältere Heldensage ist fast ganz verstummt, spätere Kriegslieder sind hochdeutsch, ältere Kindersagen finden sich nur noch in versteckten Winkeln, neuere sind meist aus dem Hochdeutschen entlehnt, überall hat fast die Aufklärerei die Sparbüchsen des Volkes zerschlagen und die klappernden Heller unter dem Vorwande weggenommen, es sei alte verrufene Münze. Und doch, wie Haman so schön sagt, besteht in Bildern der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis. Auch in diesen Bildern der Volkspoesie lag ein so vollständiges System, als sie noch beisammen waren, wie irgend ein neuerer Philosoph sich nur träumen lassen mag, sei es, dass er sein Studium mit dem Worte Erfahren, oder mit dem Worte Offenbaren angefangen hat.

Aus dem Gesagten wird der Inhalt dieser Gedichte den Lesern erklärlicher werden, die, wenn auch nicht eigentlich volksmässig, doch deutlich aus einer wahren Berührung mit dem Volke hervorgegangen sind. Wir sehen nämlich auch hier, was eben als Charakter des Plattdeutschen angegeben worden, häusliche Lust, S. 18. 24, Klugheit gegen höhere Kreise, Spott darüber, insbesondere über Gelehrte (S. 9. 125. 100. 107), Scherz wie in den meisten übrigen: manche Züge darin sind echt volksmässig aufgefasst, und doch glauben wir, dass diese Lieder sich eher

1) Die Seiten-Kolumne in den Heidelberger Jahrbüchern hat immer den spassigen Druckfehler „Altdeutsche Gedichte".

als Sprachscherz in den gebildeten hochdeutschen Lese-Kreisen verbreiten würden, wenn gute Melodien sich dazu fänden, als dass sie je zum Volksliede des plattdeutsch redenden Volkes werden könnten. Der Grund davon liegt nahe, der Verfasser weiss das Plattdeutsche der Mark Brandenburg so gut, wie Voss den niedersächsischen und Hebel den badischen Volksdialekt kannten, aber er lebt ebenso wenig darin, wie jene; es ist in allen dreien ein freundliches Versetzen in die Sprache der ärmeren Klasse, aber alle drei tragen noch eine andere Bildung in sich, die sich nicht in dem einzelnen mit dem Volke verbinden liess, die erst eine ganze Nation durchlaufen muss, ehe sie ganz volksmässig wird. Wir gestehen, dass in Hebel diese Differenz mehr ausgeglichen ist, aber schon die Wahl griechischer Silbenmasse in manchen seiner Gedichte, insbesondere aber das Verweilen bei Dingen, die dem Vornehmen zu erfahren sehr lieb sind, die aber dem Volke, weil es davon umgeben ist, allzubekannt sind, zeigen, dass es doch mehr ein Heraufrücken des Volksmässigen zum Genusse der höheren Stände, als Lieder für das Volk sind. Offenbar ist sein Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes, ob es gleich in keinem Dialekte geschrieben, volksmässiger als die alemannischen Gedichte. Um den Unterschied an einem der hier in der Sammlung mitgeteilten Gedichte im Beispiel zu zeigen, so wählen wir die Bauernhochzeit[1]) S. 18:

1. Juchhay Hochtiet!
Hochtiet is hüt.
Kieckt de schmucke Brut mäl an,
Un den drallen Brüdgamsmann,
Wie se sick so herzig schnütern
Un mit Füer Ogen klütern!
Schnütert, klütert frisch drup in,
Brütlüd mütten hitzig sin.
Juchhay Juchhaideldey,
Juchhay.

2. Juchhay usw.
Hei wie de Trumpeten schalln,
Un de Pulver Büssen knalln,
Alle Klocken trekt de Köster,
Ingesegnet hät de Prester,
Hans un Gretn biede tru,
Hans un Gret sin Mann un Fru.
Juchhay usw.

3. Juchhay usw.
Schlagd den brange se schons herbie
Den kaptealen Herse Brie.
Stief mit Sandel äberzuckert,
Dät dät Herz im Liewe puckert;
Ut de Müler pieperlings
Löpt dät Waater rechts und links.
Juchhay usw.

Wir fühlen gleich, der Dichter ist von der Herrlichkeit dieser Hirse nicht mitergriffen, die Hochzeitfreude wird ihm zum Spott. Ähnlich singt Schmidt bei der Bauernhochzeit von dem glänzenden Daumen der Braut beim Schweinebraten als Spott, und dieses Vornehmsein hinderte ihn, Volksdichter zu werden, ungeachtet mancher glücklichen Anlage. Auch die plattdeutschen Hochzeitlieder[2]) in der lustigen Gesellschaft von Peter de Memel. Zippel Zerbst 1695 S. 269 und 277 sind nur ein Scherz des Besserunterrichteten, der sich über das Ausstaffieren der Braut, über das viele Nötigen beym Essen lustig macht. Wirkliche Hochzeitlieder des Volkes machen sich nicht über die Hochzeit, sondern mit der Hochzeit lustig.

1) [Trotzdem ist dies zwölfstrophige Gedicht Bornemanns ins Volk gedrungen; vgl. ein Flugblatt der Berliner Bibliothek Yd 7903, 96, 1. Erk, Volkslieder 2, 3, No. 40 (1842). Frischbier, Preussische Volkslieder 1877 No. 27. Veckenstedts Ztschr. f. Volkskunde 3, 110.]

2) ['Corydons Klage' und 'Schäfftige Martha'; abgedruckt in Lappenbergs Ausgabe von Laurembergs Scherzgedichten 1861 S. 114 u. 119; vgl. 207.]

Zum Beispiel führen wir aus einer mündlichen Mitteilung folgendes in Pommern häufig gesungene Hochzeitlied[1]) an:

De Hochtit.

Kükerü seggt unse Hahn,
Upt Frieen wull he riden,
Blanke Sporen snallt he an,
Enn Degen an de Siden;
Als he vör Uckermünde kamm,
Wat seden sine Lüde?
„De Koh stund vör dem Für,
Dat Kalf lag in de Weege,
De Hund de haart de Botter,
De Katt de lickt de Schöttel,
De Scharpenvever fegt dat Hus',
De Multworm dregt dat Mult ut;
He drag dat woll vör ene Schün,
Da döschten dre Kappunen in,
döschten dat schöne Hawer Caff,
Dar bruuden se stark Bier aff:
Dat Bier namm enen Sus
Ton' Gäbel ut dem Hus;
Gäster mit dem langen Schwanz
Deed mit de Brut den Vördanz,
Sparling dat gar lütte Ding
Gaff de Brut den Troring,
Adbar mit de langen Knaken
Wull de Brut dat Bedd upmaken."

Wie volksmässig dies Lied aber sein muss, und die hochherrliche Unordnung [!] einer Hochzeit ausdrückt, beweist, dass wir es aus einem anderen Munde derselben Gegend folgender Gestalt verändert erhalten[2]):

Ick weet een Leed,
Dat 'neemand weet,
Dat leert ick von de ohle Magret,
Als ick na Runken keem,
Da schale ick minen Wunder seen,
De Katt de kneet de Botter,
De Hund de wusch de Schöttel,
De Fledermus de feegt dat Huus,
De Müs' de dragen das Mult herut
Achter unse Schüne,
Dar stunden twee Kaphüne,
De enn de schlag den Hawer af,
De andre brout dat Beer daraf,
De Kukuk up den Tune
Versoop sik in den Schume,
De Hene up den Neste
Versoop sik in de Geste,
De Hane up den Wimen
De schall bynah beschwimen.

Wir sehen aus den beiden wohl nicht vollständig erhaltenen Volksliedern den Unterschied deutlich; so wenig der Soldat sein Exercitium in Liedern absingen mag, so wenig der Bauer den ruhigen Verlauf seiner Beschäftigungen und das Einzelne seiner Lebensfeste, er möchte nur die Gesinnung des Gefühls darstellen, was ihn dabei anwandelt. Anders aber begehren es höhere Stände, und diese haben billige Rechte, und wir können ihnen diese Lieder aufrichtig empfehlen. die manches recht wahr, manches recht kräftig aussprechen; mancher Einfall ist gut und ein Lied (des verlornen Hundes Totenfeier) hat wirklich einen rührenden Effekt, als ob es recht von Herzen gesungen wäre. Wir wünschen vom Verfasser bald mehr zu lesen, vielleicht gelingt es ihm, einmal alles Höhere abzuschütteln und ganz in der Gesinnung des Volkes zu singen; in jedem Fall ist es eine angenehme Abwechselung, sich in die Eigentümlichkeiten einer andern wenig geschriebenen Mundart versetzt zu sehen; die aber den Dialekt in verschiedenen

1) [Bei Erk-Böhme, Liederhort No. 165a aus einer Handschrift von 1806[!] in Arnims Nachlass. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 2, 205 No. 1505—1553; dazu S. 426f.: 'Das Verwunderungslied'. Nd. Korr.-Blatt 2, 7. 3, 1. 9. 7, 33. Beiträge zur Geschichte Pommerns 1898 S. 246. Blätter zur pomm. Volkskunde 9, 43. — Der Schluss unsers Liedes geht in das Lied von der Vogelhochzeit (Erk-Böhme No. 164. Oben S. 169) über.]

2) [Wossidlo, Mecklenb. Volksüberl. 2, 220 No. 1554—1590; dazu S. 435: 'Zweite Gruppe des Verwunderungsliedes'. Bei Erk-Böhme, Liederhort No. 165b mit dem Anfange 'Hott hott, Hadermann'.]

Gegenden gehört haben, werden die Verschiedenheit in demselben nicht ohne Verwunderung sehen, während die Schriftsprache des Hochdeutschen sich immer mehr feststellt, und von der lebenden Beweglichkeit einer freien Mundart entfernt.

2. Der deutsche Brautwagen.

Barthold Niebuhr begann 1813 in Berlin, nach Ausbruch des Krieges, die Herausgabe des Preussischen Korrespondenten, Schleiermacher setzte ihn fort und trat ihn für die vier Monate Oktober 1813 bis Januar 1814 an Arnim ab. Im Briefwechsel aus der Jugendzeit lesen wir, dass S. 251 Wilhelm Grimm an Jacob schreibt (12. 2. 1814): „Es ist eine sehr gute und merkwürdige Zeitung, an Wert und Eigentümlichkeit gar mit den gewöhnlichen nicht zu vergleichen; manches schöne Detail, selbst deutsche Sitten, wird darin beschrieben.“ Es kommt freilich in dem Korrespondenten 1814, No. 8 nur eine deutsche Volkssitte in Betracht, eingeliefert von jemand, der mit C . . . . . . n unterzeichnet ist, den ich aber nicht kenne: die Beschreibung des hessischen Brautwagens. Dadurch aber, dass Arnim sie veröffentlichte und der Hesse Wilhelm Grimm sie auszeichnete, erhält sie für uns, trotz ihrer Anonymität, die Gewähr der Treue und Glaubwürdigkeit. Folgendes ist der Artikel:

Deutsche Volkssitten.

Der deutsche Brautwagen.

Der Brautwagen war, nach den deutschen Eherechten, derjenige Wagen, auf welchem die Braut dem Bräutigam zugeführt wurde, und welcher zugleich ihre häusliche Ausstattung mitbringen musste. In den höheren Ständen wurde derselbe in neueren Zeiten zu Gelde angeschlagen und zur Aussteuer mit berechnet; bei Personen des niederen Bürger- und Bauerstandes aber blieb der Brautwagen eine gemeine Volkssitte, und wurde, wenn die Braut sich auswärts verheuratete, nicht, nebst dem Gespann Pferde, dem Bräutigam zugebracht, sondern der Bräutigam musste dafür sorgen, und ihn der Braut zuschicken, um sie abholen zu lassen. Dies geschah nun, besonders in Hessen, mit folgenden, ganz sonderbaren Ceremonien, welche als eine echt deutsche Volkssitte, wohl der Beschreibung wert sind.

Der Brautwagen ist auf dem Lande, besonders in Hessen, ein grosser Erntewagen, versehen mit Leitern, mit 4—6 Pferden, mit Bändern und goldenen Papierstreifen geschmückt, bespannt. Auf demselben erheben sich zwei hohe Bogen, mit Tannenzweigen und Blumen umwunden, unter welchen fünf Personen in gerader Linie sitzen können. Auf diesem Wagen wird die Braut abgeholt, wenn sie in ein anderes Dorf heuratet.

Fährt der Wagen vom Bräutigam ab, so sitzen vorn die Musikanten auf einer Querbank, zuweilen auch die Frau (die Gode), welche die Braut zur Reise auffordern soll, und die Brautjungfern aus dem Orte des Bräutigams. Kömmt der Wagen bei dem Hause der Braut an, so steigen sie stillschweigend ab, treten in die Stube, geniessen ein Frühstück (der Imbs, Imbiss) und trinken Bier und Branntwein. Dabei spielen die Musikanten lustig auf. Ist das Frühstück aber eingenommen, so stimmen sie ein sanftes, grösstenteils geistliches Lied, an und verlassen mit allen Anwesenden die Stube, in welcher die Braut allein bleibt; gewöhnlich tritt sie hinter den Ofen. Nun kömmt die Aufforderin herein ins Haus und sagt:

Wir grüssen euch, hoch und niedern allesamt!
Es wird euch sein gar wohl bekannt;
N. N. langt uns eure Tochter heraus,
Die Jungfer Braut N. N. genannt.

Wir haben ihr gebaut ein solches Haus,
Welches steht zu N. auf dem Plan,
Darin soll sie wohnen ihr Lebenslang;
Kyrie Eleison!

Dies wird dreimal wiederholt. Darauf steigen die Brautjungfern von beiden Seiten mit den Musikanten wieder auf den Wagen. Die Brautjungfern sind im blossen Kopfe, mit Bändern, Rosmarin und geflochtenen Haarzöpfen geschmückt. Darauf wird ein geistliches Lied gespielt und gesungen: gewöhnlich: Was Gott thut, das ist wohlgethan usw. Ist das Lied zu Ende, so wird nach einer kleinen Pause wieder gespielt und gesungen:

Die Braut im Haus;
Die muss heraus:
Hinter der Thür,
Und wieder herfür,
Und wenn sie auch des Henkers wär!

Nun bringt der Brautknecht einen Stuhl, stellt ihn an die rechte Seite des Brautwagens und steigt auf den Wagen. Ihm folgt der zweite Brautknecht mit dem Brautrocken.

Dieser Brautrocken wird den Sonntag vor der Hochzeit verfertiget. Es ist eine lange Stange, welche die Brautjungfern und Freundinnen der Braut schenken, umwunden mit Flachs in Form einer Glocke, und mit Bändern geschmückt. Oben auf steckt ein grosser gebackener Strauss in der Rundung des Rockens; zwölf bunte Spindeln hängen daran. Diese wirft der Brautknecht, um das Unglück zurückzulassen, auf der Grenze rückwärts. Der Brautrocken ist unten im Wagen auf einen Block gestellt und beweglich. Denn andere Brautknechte und junge Bursche, welche den Wagen zu Pferde begleiten, suchen den Rocken durch Schüsse in Brand zu bringen, was der Brautknecht durch geschickte Bedeckungen mit Tüchern verhindern muss.

Die Gode geht nun aus dem Hause, trägt das weisse Tuch, welches der Braut über den Kopf gehängt wird, und besteigt den Wagen. Nun kömmt die Braut mit ihrem Vater, Vormund usw. und steigt auch mit demselben auf den Wagen. Beide setzen sich auf hölzerne Stühle einander gegenüber. Der Stuhl, auf welchem die Braut sitzet, heisst der Freistuhl und wird ganz neu dazu gemacht. Er steht gerade unter dem Spinnrocken zwischen den beiden Zuchtmägden [l. Brautmägden?]. Hat sich die Braut gesetzt, so legt sie ihren Kopf auf den Schoss der Gode oder einer der Brautmägde, die ihr zur Rechten sitzen. Ist nun alles aufgepackt und zur Abfahrt bereit, so redet der Abgeordnete auf der Braut Seite die Musikanten an:

Ihr Regalen, blaset auf!
Spielet neue Lieder drauf,
Setzt den Zinken an den Mund,
Lobet Gott zu aller Stund.

Alsobald spielen die Musikanten auf, und dazu wird gesungen:

In Gottes Namen fahren wir;
Bricht der Wagen, so halten wir, usw.

Der Brautwagen wird darauf zweimal an- und zum drittenmale fortgefahren. Ihm folgen, nachdem die Braut vermögend ist, mehrere Packwagen mit der Ausstattung. Hinter dem Wagen her reitet ein Anverwandter, der die Braut, wenn sie gehemmt wird, auslöst. Ehemals wurde auf der Grenze die Braut zum Spasse entführt und geraubt, wobei es tüchtige Schläge setzte; das darf aber jetzt nicht mehr sein.

In jedem Orte, durch welchen es geht, wird Musik gemacht und gesungen, und so geht es bis an die Grenze, wo der Bräutigam mit seinen Brautknechten und Gesellen steht, die Braut zu empfangen. Indem aber nimmt eine Brautmagd eine Spindel, spinnt drei Faden, ohne dabei stille zu stehen, von dem Brautrocken ab, windet dieselben um die Spindel und wirft sie hinter den Wagen; während dies geschieht, umreitet der Wagenbegleiter dreimal den Wagen. Darauf reitet der Abgeordnete dem Bräutigam entgegen und redet ihn mit einer langen Rede an, in welcher die Geschichte des jungen Tobias erzählt wird, und die mit vielen Stellen aus der Bibel geziert ist. Ist sie geendigt, so treten die Brautknechte des Bräutigams herbei, und jene der Braut müssen weichen. Indessen wird nach dem sogen. Besten gerennt, welches eine Mütze, ein Schnupftuch und ein Band ist, die alle über die Hausthür des Bräutigams festgesteckt sind. Der Wagen aber fährt unter lautem Jubel dem Hause zu. Hier steigt der Bräutigam vom Pferde und stellt sich unter die Hausthür. Der Wagen fährt an und wird dreimal umritten. Die Musikanten spielen ein geistliches Lied, gemeiniglich: Ich weiss ein geistliches Himmelreich usw., wozu die Brautjungfern singen. Darauf bringt der Bräutigam einen Stuhl an die rechte Seite des Wagens, hilft der Braut heraus und trägt sie in die Stube, wohin das ganze Gepäck gebracht wird. Hier kleiden beide sich an, schmücken beide sich mit Bändern und Kränzen und ziehen mit der Musik und ihren Begleitern zur Trauung in die Kirche.

Friedenau. Reinhold Steig.

Karrideln in Treuenbrietzen.[1])

Fastnacht wurde in der Mark Brandenburg allgemein in der auch anderwärts bekannten Weise durch Umzüge gefeiert, die durch Erwachsene (Knechte und Mägde) veranstaltet wurden, um die essbaren Gaben in Empfang zu nehmen (A. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen S. 307. Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche



Sagen und Gebräuche S. 369). Gelegentlich verband sich damit der Gebrauch, dass sich Knechte und Mägde gegenseitig mit Rutenschlägen neckten (E. Friedel

1) Die Abbildung habe ich Hrn. Dr. Reichhelm in Treuenbrietzen zu verdanken.

im „Bär“ 1881, 269). Etwas anders hat sich der Umzug in der märkischen Stadt Treuenbrietzen herausgebildet, wo er sich bis heute erhalten hat. Hier werden die Umzüge von Kindern, Knaben und Mädchen, veranstaltet, die am Tage durch die Strassen ziehen und vor jedem Hause Gaben einsammeln. Die Kinder tragen dabei in der Hand einen einer zweijährigen Esche entnommenen, etwa 1 *m* langen Stab, der von der Rinde befreit wird und dessen Äste 15 *cm* lang stehen bleiben, um an ihnen die erhaltenen Gaben aufzuhängen. Vor jedem Hause bleibt die Gesellschaft stehen, und ein Mitglied sagt einen Spruch her:

1. Karriel! Karriel![1])
Der Winstock hät sin Loob verlorn.
Wer soll nu davor sorgen?
Det muss unser lieber Herr Jesus dhun,
Schenk uns 'nen fröhl'gen Morgen.
Jeff mei ne lange [Wurst],
Lott de korte hange
Bess übersch Jahr!
Denn wer 'k se mei schon holen.
Jeff mei een Schwinekopp!
's is besser wie ne Bratwurst.
Jeff mei een Stücke Speck,
Jeh ick gleich widder weg.

2. Ich bin der kleene König, König.
Gieb mich nich zu wenig,
Lass mich nich zu lange stehn!
Ick muss een Häuschen weiter gehn.

3. Kariesken, Kariesken,
Wo haste dein Spiesken?
Da oben in de Horst
Hängen drei Bratworst.
Lot mei nich so lange stohn,
Muss noch zehnmoal vadter goahn.
Zehnmoal de Gasse,
Geld in de Tasche,
Eier in Köber, Brot int Hus,
Morgen gewt in guden Schmus.

Bilder, Bilderbücher, Bänder, Pfannkuchen, Brezeln und Würste werden dann an die Kinder ausgeteilt und an die Stäbe gehängt. Man nennt diesen Fastnachtumzug Karrideln oder Kariln, ein Wort, dessen Ursprung oder Sinn zu erfahren mir nicht möglich war. Vielleicht hängt es mit karjolen = jauchzen zusammen, niederdeutsch krijolen, krijölken (Grimm, DWb. 5, 218; Danneil, Wtb. der altmärk. Mda. 1859 S. 96). Eher jedoch ist Kariedel lediglich als ein Ausruf anzusehen, wie in einem von Kuhn a. a. O. veröffentlichten Fastnachtsspruch aus Köpenick der Anführer singt:

Hohlee, wieder hohlee!
Grosse Hechte, Kuhlbarse!

Dieser in der Form, teilweise auch im Inhalt abweichende Wechselgesang der Fischer des Köpenicker Kietzes hat die oben gesperrt gesetzten Verse fast wörtlich.

Durch die Güte meiner Gewährsmänner (Postrat a. D. Steinhardt und Dr. Reichhelm in Treuenbrietzen) konnte ich zwei Karridelstöcke mit ihrem Anhang dem Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes in Berlin überweisen.

1) [Eine um 1841 aufgezeichnete Treuenbrietzener Fassung dieses Spruches bei Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 1, 154, in der die vier letzten Verse fehlen, beginnt: „Kariedel, mien Biedel (Beutel)!“]

Charlottenburg. Robert Mielke.

Aus den
Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 24. Oktober 1902. Herr Prof. Dr. M. Roediger gedachte in längerer Rede des am 5. September verstorbenen zweiten Vorsitzenden, Geheimrat Prof. Dr. Rudolf Virchow, der unserem von ihm als eine Abzweigung von der Gesellschaft für Anthropologie betrachteten Vereine anfänglich kühl gegenüberstand und ihm keine lange Dauer zutraute, dann aber seine wachsende Teilnahme bei verschiedenen Gelegenheiten, zuletzt noch bei der Gedächtnisfeier für Weinhold, bekundete, vor allem dadurch, dass er uns Stücke aus dem Trachten-Museum in unseren Sitzungen vorzulegen gestattete. — Herr Sökeland legte mehrere Braunschweiger Bauernhauben und Brautkronen und einige süddeutsche Marterlbilder und Exvotos vor, die in Frl. Eysns Aufsatz (oben 9, 154) ihre Erläuterung gefunden haben. — Hierauf hielt Herr Oberlehrer Dr. E. Kück aus Friedenau einen Vortrag über die alte Frauentracht der Lüneburger Heide. Seine, durch ein umfangreiches Anschauungsmaterial erläuterten Darlegungen bezogen sich zunächst auf das ausgedehnte Kirchspiel Hollenstedt im Kreise Harburg, erhielten aber durch die Betonung der hauswirtschaftlichen Grundlagen und der Benennungen der Tracht eine über die Grenzen des genannten Kirchspiels hinausreichende Bedeutung. Es hängt mit den traurigen wirtschaftlichen Verhältnissen der Heide zusammen, wenn eine vorzugsweise noch aus dem eigenen Betriebe hergestellte Tracht sich dort länger gehalten hat als in den fruchtbareren und reicheren Nachbargegenden (z. B. Bardowieck und dem Alten Lande). Neben dem Leinenstoff, der aus Hanfgarn (hempen Gorn), seltener aus dem kostbareren Flachs (flessen Gorn), gewebt wurde, trug man den Beiderwand, auch Halfwullen genannt, aus hanfenem Aufzuge und wollenem Einschlage. Reinwollene Stoffe wurden im Nordwesten gekauft, weiter südwärts aber in der eigentlichen Heide- und Heidschnuckengegend um Soltau ebenfalls gewebt. Die Kenntnis des Strumpfstrickens befand sich im Nordwesten fast im ausschliesslichen Besitz der Männer: die Strümpfe der Männer, wenigstens die bei der Arbeit getragenen, waren (ebenso wie ihre Alltagsanzüge) meist ungefärbt, die der Frauen (gleich ihren sonstigen Kleidungsstücken) wurden blau gefärbt bis auf das weisse Zehenende und die ebenfalls weissen oberen Reihen (dat Ringels); die besseren Männerstrümpfe waren den Frauenstrümpfen ähnlich, nur bestand das Hauptstück zwischen dem weissen oberen und unteren Ende aus zusammengezwirntem weissen und blauen Garn. Die Frauen trugen an Wochentagen im Sommer den ärmellosen Rump von blaugefärbtem oder gedrucktem Leinen (drückt Linnen), im Winter wurde noch eine Ärmeljacke aus Beiderwand darüber gezogen. Stoff und Farbe des Rockes stimmte zu Rump und Jacke, doch verstand man auch gestreifte Stoffe (stripte Röck) zu weben. Zur Arbeitstracht gehörte auch die gefärbte oder gedruckte blaue Schürze (der Platen), zur Sonntagsnachmittagstracht ausser ihr das gekaufte kattunene, selten seidene Halstuch (Bostdook), das hinten und vorn mit Nadeln festgesteckt wurde. Der gesteigerte Verkehr, der etwa seit den vierziger Jahren besonders von Hamburg her auch in die Heide einige Wellen warf, machte die Landleute kaufkräftiger. Das hatte zur Folge, dass die alte Volkstracht allmählich in eine schönere Modetracht überging. Die schwarzseidenen Schürzen, die Woll- und Tuchkleider, besonders die dunkelgrünen und braunen, wie denn die dunklen Farben in der Nordheide besonders beliebt waren, hielten ihren Einzug. Beim Schmuck begegnet der Sammetgürtel (Gürtel = Lîfband) mit dem Filigranschloss

(Lîfhaken), später der seidene Gürtel mit goldener Schnalle, ferner die Filigranbroche (Dooknadel, die das weissseidene Halstuch zusammenhielt), später die Goldbroche mit kleinen Bommeln; als Halsschmuck wurden die sogen. sülbernen Kérn mit golle Schübers getragen. 4—5 silberne Ketten, hinten durch ein goldenes Schloss und seitwärts durch je einen goldenen Schieber zusammengehalten. Entschieden bestritt der Redner die neuerdings behauptete slavische Herkunft der Brautkrone; ihre gleichmässige Verbreitung über germanische und slavische Gegenden erklärte er daraus, dass die Sitte des Brautkranzes durch die Kirche vermittelt ward. Zugleich veranschaulicht das allmähliche Herabsinken der Krone vom Adel zum Bürger- und schliesslich zum Bauernstande die Einwirkung der städtischen Mode auf die Volkstracht; am Schluss des 16. Jahrh. war die Krone in Lüneburg noch ein ausschliessliches Vorrecht der Sülfmeistertöchter und der Töchter von den Geschlechtern. Als Kopfputz trugen die alten Frauen eine runde, den Hinterkopf bedeckende Mütze aus schwarzem Wollzeug (die Moppe, vgl. niederl. mopmuts = Nachthaube) und zwar in Verbindung mit einer schnabelförmigen Stirnbinde (Leppken, Leppen, Koppleppen), die ebenfalls der Tracht der höheren Stände entstammt. Frauen und Mädchen bedienten sich der vorn etwas spitz zulaufenden Pappmützen (Snippmützen; mnd. snibbe = Schnabel), die ohne Stirnbinde getragen wurden. Die verschiedenen Arten der Snippmützen wurden gezeigt und erläutert: die Sonntagsnachmittagsmütze, die einfache Kirchmütze (Knüppelsmütz, von Knüppels = Spitzen), die mit Seide oder Sammet übernähte und mit Messingornamenten, Glasflüssen und Flittern (Kantiljen) besetzte bessere Kirchmütze (Blankmütz), die besonders an den zweiten Tagen der grossen Kirchenfeste getragenen Mützen aus Gold- oder Silberbrokat (golle oder sülbern Mützen, auch Blankmützen genannt), die Abendmahlsmützen der Frauen und der jungen Mädchen und die verschiedenen Trauermützen. — Der Schluss des Vortrages behandelte die alte volkstümliche Trauerfarbe der Gegend. Die Frauen und weiblichen Verwandten trugen bei Beerdigungen das sogenannte Notlaken, ein aus zwei Bahnen zusammengenähtes langes weisses Laken. Ein junges Mädchen pflegte selbst zwei solcher Laken in der Brautzeit herzustellen (eins für sich, um es bei Begräbnissen zu tragen und um dereinst als Leiche darin eingenäht zu werden, ein zweites für ihren Mann); daneben fertigte sie ein grösseres, aus drei Breiten zusammengenähtes Lîklaken (= Sarglaken, von dat Lîk = Sarg) für ihre zukünftige Familie an. Diese drei Laken lagen zusammengebunden im Koffer der Heidbäuerin. Das Notlaken, das etwa seit den sechziger Jahren durch das schwarze Kopftuch verdrängt worden ist, lässt sich auch in wendischen und anderen slavischen Gegenden nachweisen; so tritt es um 1700 im wendländischen Kirchspiel Woltersdorf in Verbindung mit wendischen Klageliedern auf und dem uralten Brauch, die Pferde des Leichenwagens durch ein angezündetes Bündel Stroh zu treiben. Während nun die germanisch-slavische Brautkrone auf kirchliche Einflüsse zurückgeht, ist umgekehrt das germanisch-slavische weisse Trauerlaken ohne Zweifel rein volkstümlichen Ursprungs, und die Kirche hat hier die volkstümliche Sitte gewähren lassen. Da der Nordwesten der Heide eine rein germanische Gegend ist, ergiebt sich, dass das Weiss als volkstümliche Trauerfarbe auch in germanischen Gegenden eine Rolle gespielt hat. Von diesem alten volkstümlichen Weiss muss übrigens ein anderes Weiss, das in neueren Volkstrachten (z. B. beim Kopfputz, auf den Trauertüchern, auch in der Abendmahlstracht) erscheint, durchaus getrennt werden: hier liegt anscheinend nur eine neuere modische Trauerfarbe vor. J. B.

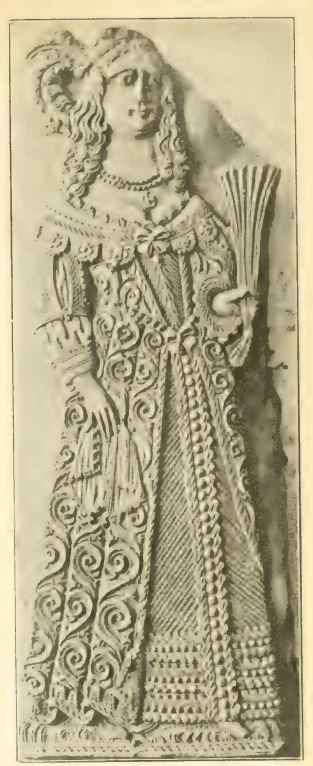
Register.

(Die Namen der Mitarbeiter sind kursiv gedruckt.)

Druck von Gebr. Unger in Berlin Bernburger Str. 30



1. Schimmelreiter (1663). Lebkuchenfigur aus Tölz.



4. Fächertragende Edelfrau (Mitte des 17. Jahrh.). Lebkuchenfigur aus Tölz.



5. Sog. Feder-Hannse Lebkuchen aus Ehingen i. W.



2. Hahnreiter. Lebkuchen aus Hallein.



3. Kombinierte Figur aus Hahn und Hahnreiter. Lebkuchen aus Hallein.



1. Strohsackl aus Regensburg.
2. Holländisches Jul-Brot.
3. Jul-Kuse aus Schweden.
4. Neujahrsweck aus Dürkheim i. Pf.
5. Bubenschenkel aus Aschaffenburg.
6. Bubenschenkel aus d. Neckargegend.
7. Timpenbrot aus Veltenhof in Braunschweig.
8. Vierzipf aus Krummau, Böhmen.
9. Pathensemmel aus Münnerstadt.
10. Jul-Kuse aus Schweden.
11. Doppelkipfel aus Oberbayern. (Schienbeinl.)
12. Bubenschenkel aus Mannheim.
13. Pasch-Semmel aus Hamburg.
14. Neujahrsweck aus Marburg.
15. Urform (schematisch.)
16. Rauchwecken aus Berchtesgaden.
17. Wiener Brioche aus Meran.
18. Luciabrot aus Schweden (Göteborg).
19. Neujahrsweck aus Frankenthal.
20. Bubenschenkel aus Bingen. (Totenbeinchen aus Coblenz.)
21. Poschwecken aus Aachen.

